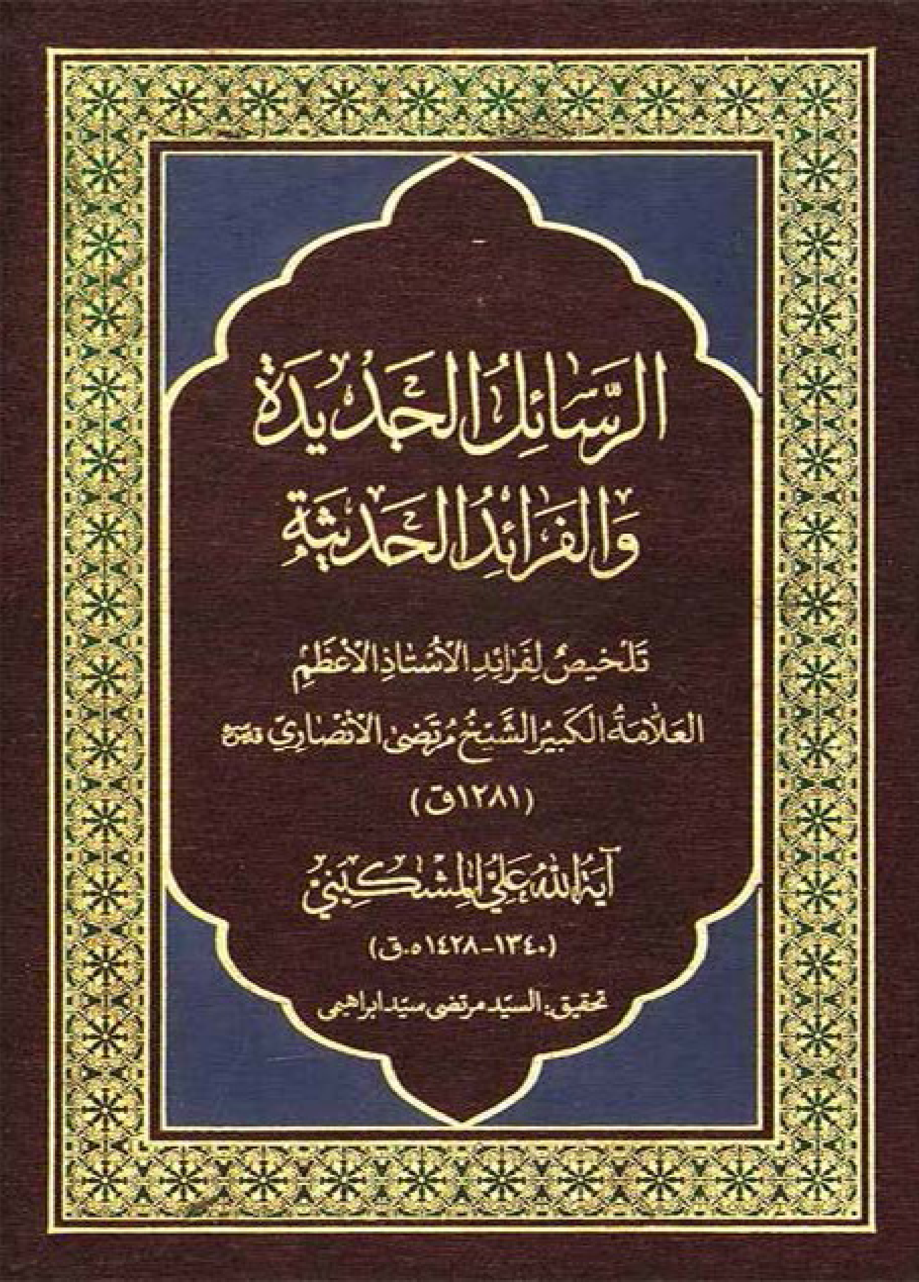


الرسائل الجديدة
والفرائد الحديثة
تلخيص لفرائد الأستاذ الأعظم
العلامة الكبير الشيخ مرتضى الأنصاري قدس سره
(١٢٨١ق)
آية الله علي المشكيني
(١٣٤٠-١٤٢٨ه‍.ق)
تحقيق: السيد مرتضى سيد ابراهيمي


بسم الله الرحمن الرحيم

الرسائل الجديدة
والفرائد الحديثة

تلخيص لفرائد الأُستاذ الأعظم
العلّامة الكبير الشيخ مرتضى الأنصاري قدّس سرّه
(م ١٢٨١ ق)

آية الله عليّ المشكينيّ
(١٣٤٠ ـ ١٤٢٨ هـ. ق)

تحقيق: السيّد مرتضى سيّد ابراهيمى

سرشناسه : مشکینی اردبیلی، علی، ۱۳۰۰ - ۱۳۸۶.
عنوان قراردادی : فرائدالاصول. برگزیده
عنوان و نام پدیدآور : الرسائل الجدیدة و الفرائد الحدیثة: تلخیص لفرائد الأستاذ الاعظم العلامه الکبیر الشیخ مرتضی الأنصاري (م. ۱۲۸۱ق.) علي مشکینی (۱۳۴۰ - ۱۴۲۸ه.ق.)؛ تحقیق السید مرتضی سید ابراهیمی.
مشخصات نشر : قم: انتشارات الهادی، ۱۴۳۳ ق = ۱۳۹۰.
مشخصات ظاهری : ۸۰۸ ص.
شابک : ISBN: 978-964-400-266-3
وضعیت فهرست نویسی : فیپا
یادداشت : عربی.
یادداشت : کتاب حاضر اقتباسی از کتاب "فرائد الاصول" تالیف مرتضی انصاری است.
عنوان دیگر : فرائد الأصول.
موضوع : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ق. فرائد الأصول -- اقتباس ها
موضوع : اصول فقه شیعه
شناسه افزوده : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ق. فرائد الاصول
رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸ الف۴۰ف۸ ۱۳۹۰ ۱۸
رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱
شماره کتابشناسی ملی : ۲۷۱۲۲۱۰

■ الرسائل الجديدة و الفرائد الحديثة (آية الله عليّ المشكيني)

□ تحقيق : السّيد مرتضى سيّد إبراهيمي
□ إستخراج الفهارس : علي اصغر درياب
□ المقابلة المطبعيّة : مهدي جوهرچي
□ نضد الحروف : سارا عبداللّهي
□ الإخراج الفني : سيّد علي موسوي كيا
□ الناشر : موسّسة نشر الهادى عليه السلام
□ المطبعة : موسّسة الهادى عليه السلام
□ الطبعة : الأولى، ١٤٣٣ق / ١٣٩١ش
□ الكمية : ١٠٠٠ نسخه
□ الثمن : ١١٠٠٠ تومان
□ شابک (ردمک) : ISBN ٩٧٨ ـ ٩٦٤ ـ ٤٠٠ ـ ٢٦٦ ـ ٣

■ ايران: قم المقدّسة، ساحة الهادي، تليفون: ٦٦١١١٢٥ فاكس: ٦٦١٦١٢٢

المقدّمة

لاريب في أنّ من أبرز ميزات المجتمع البشري الذي يستهدف الكمال ويتمتّع بالحياة والنشاط والفاعليّة، القيام بتخليد ذكرىٰ شخصياته اللّامعة في الجانبين العلمي والسلوكي، انطلاقاً من اعتزازه بها وتأكيداً منه على السير في طريقها الوضّاء وانتهاج نهجها القويم.

ويُعدّ مؤلّفنا الفقيد الراحل آية الله المشكيني من تلكم الشخصيات التي قرنت العلم بالعمل، ومزجت الزهد وبساطة العيش بالجهاد والنشاط الاجتماعي، وقد اشتملت حياته على جوانب متنوّعة وجديرة بأن تنال ما تستحقّه من الدراسة والتحليل؛ بغية انتهال الأجيال القادمة من منهله العذب.

ومن أهمّ تلك الجوانب ما يلي:

١. الجانب الخُلقي والسلوكي المتمثّل في سجاياه الفريدة.

٢. الجانب التربوي والتعليمي المتجسّد في إلقاء الدروس وإعداد العلماء.

٣. الجانب العلمي الذي يمثّله البحث والتأليف.

٤. الجانب العملي الذي نجده واضحاً من خلال نشاطاته الاجتماعيّة والسياسية.

وقد خلّف فقيدنا الراحل مجموعة كبيرة من الكتب والمؤلّفات، وحشداً هائلاً من الدروس والمحاضرات في مختلف المجالات، عسىٰ أن تجد طريقها إلى النور فتُثري المكتبة الفكرية وتقتطف من ثمارها الأوساط العلميّة وتستروي من معينها الصافي

النفوس الظامئة من عامّة الناس.

وانطلاقاً من الإحساس بمزيد الفائدة التي تنطوي عليها هذه الكتب والمحاضرات فقد صمّم جمع من محبّي فقيدنا الراحل على إعداد هذه المجموعة تدريجياً بإذنه تعالى وعونه ومشيئته.

نسأل الباري تعالى أن يتغمّد فقيدنا الراحل وفقيهنا المجاهد بواسع رحمته ويحشره مع صالح أوليائه، إنّه قريب مجيب.

محمّد الرَّيشهري

المدخل

ولد فقيدنا الراحل الميرزا علي أكبر فيض المعروف بالمشكيني في عام ١٣٠٠هـ.ش، في إحدى قرى بلدة مشكين الواقعة في محافظة أردبيل، وتوفّي في الشهر الخامس من عام ١٣٨٦هـ. ش، المصادف للخامس عشر من شهر رجب عام ١٤٢٨هـ.ق.

بدأ الدراسة في النجف الأشرف، حينما كان والده يدرّس العلوم الدينية في تلك الحوزة المقدّسة، وبعد العودة إلى مسقط رأسه واصل دراسة العلوم الدينية على يد والده، وبعد وفاة الوالد توجّه إلى الحوزة العلمية في أردبيل لمواصلة دراسته، واستمرّ فيها لعدّة أشهر، بيد أنّه ما لبث أن قصد مدينة قُمّ المقدّسة لمواصلة الدراسة فيها، وحضر هناك دروس السيّد محمّد حجّت كوه‌كمري، والمحقّق الداماد، والسيّد البروجردي، والإمام الخميني. وفي هذه الفترة من حياته هاجر لمدّة قصيرة إلى النجف الأشرف، وأقام هناك مدّة تناهز سبعة أشهر، درس على يد الأساتذة فيها، ولكنّه اضطرّ إلى العودة إلى بلده بسبب حرارة جوّ النجف وضعف قواه البدنية.

كان أحد أبرز الأساتذة في الحوزة العلمية في قمّ المقدّسة، وكانت دروسه في المقدّمات والسطوح العليا، ودروسه كذلك في التفسير والأخلاق، ودرس الخارج في الفقه، موضع اهتمام وإقبال كبير. وتربّى على يده عدد كبير من الفضلاء والعلماء.

التراث العلمي والعملي لآية الله المشكيني

كانت حياته ذات جوانب متنوّعة، فهو من جهة كان من كبار المدرّسين في الحوزات العلمية، ومن جهة أُخرى كان محقّقاً وكاتباً دؤوباً وصاحب تأليفات كثيرة،

ومن جهة ثالثة كان يولي اهتماماً خاصّاً بالنشاطات الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة، سواء قبل انتصار الثورة الإسلامية أم بعدها.

يمكن تلخيص الجهود الفكرية والعملية لآية الله المشكيني في ما يلي:

أ. تراثه المكتوب

طُبع من تراثه المكتوب سبعة وعشرين كتاباً. أمّا المدوّنات التي تركها فلم تُطبع حتّى الآن.

ب. التدريس

لم يترك فقيدنا الراحل التدريس قطّ طيلة حياته العلمية، وهو يُعدّ من الأساتذة المشهورين وأصحاب البيان الحسن في الحوزات العلمية، وكان يدرّس المقدّمات، والسطح والخارج، وبالإضافة إلىٰ ذلك كان يلقي دروساً أُسبوعية في تفسير القرآن وفي الأخلاق.

ج. نشاطاته الاجتماعيّة والسياسيّة

النشاطات السياسيّة لآية الله المشكيني قبل انتصار الثورة الإسلاميّة ومواكبته لحركة الإمام الخميني ﵀ وكان يُعتبر من أبرز أنصار الإمام الخميني﵀. ومن أهمّ المحاور في نشاطه السياسي ما يلي:

١. توقيع الرسالة المعروفة بإعلان مرجعية الإمام الخميني.

٢. هجرته الاجبارية إلى مشهد.

٣. إبعاده إلى كرمان.

٤. إبعاده إلى مدينة (گلپايگان).

٥. إبعاده إلى مدينة (كاشمر).

د. نشاطاته الثقافيّة

كان فقيدنا الراحل يولي اهتماماً خاصّاً بالعمل الثقافي أيضاً إلى جانب نشاطاته الاجتماعية والسياسيّة، ومن أبرز معالم هذا الاهتمام:

١. تأسيس مؤسّسة «الهادي» لطباعة ونشر الكتب الإسلامية.

٢. إنشاء مدرسة «الهادي» العلمية لتربية طلبة العلوم الدينية.

٣. التصدّي لبناء مستشفى «الهادي» لمعالجة المرضى من ذوي الدخل المحدود.

هـ. مسؤوليّاته والمناصب التي تولّاها في الجمهورية الإسلامية في إيران

١. عضو ثمّ رئيس جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية في قمّ المقدّسة.

٢. عضو مجلس خبراء صيانة الدستور.

٣. مسؤول اختيار وتعيين القُضاة.

٤. إمام جمعة قمّ المقدّسة، وفقاً للحكم الصادر من الإمام الخمينيّ، والسيّد القائد حفظه الله.

٥. عضو ثمّ رئيس لجنة مراجعة الدستور.

٦. عضو ثمّ رئيس مجلس خبراء القيادة.

خطوة على طريق التكريم

ـ وانطلاقاً من الحرص على تقدير جهود هذا الرجل الربّاني وتخليد ذكراه، وكذلك رغبة في توفير الأجواء لإيجاد مزيد من الاطّلاع لدى الأوساط العلميّة وعموم الناس على حياته وأفكاره وآثاره، تُبذل حالياً جهود لنشر تراثه العلمي والعملي، ضمن مجالين يتلخّصان في ما يلي:

أ ـ مجموعة آثاره

أوّلاً. إعادة طباعة كتبه المطبوعة (بعد التنقيح)

ثانياً. محاضراته وخطبه و كتاباته

١. في مجلس خبراء القيادة.

٢. في جماعة المدرّسين.

٣. مختارات من خطب صلاة الجمعة.

٤. دروس الأخلاق.

٥. دروس التفسير.

ثالثاً. مؤلّفاته العلميّة (التخصّصيّة)

١. خلاصة التحرير.

٢. التعليقة الاستدلالية على «تحرير الوسيلة».

٣. تفسير روان (التفسير الميسّر).

٤. مجموعة المقالات المنشورة له في الصحف.

ب ـ صحيفة تخليده

١. حياته.

٢. لقاءات حول شخصيته.

٣. ما جاء حوله في وثائق جهاز الأمن (الساواك).

حول هذا الكتاب

كتاب «الرسائل الجديدة والفرائد الحديثة» تلخيص لكتاب «فرائد الأُصول» للشيخ الأنصاريّ، وقد طبع في زمان حياة آية الله المشكيني مرّتين، وكان من كتب

الدراسية في الحوزات العلمية لمرحلة السطوح.

وبالتزامن مع مؤتمر تخليد ذكرى آية الله المشكيني، يُقدّم هذا الكتاب للحوزات العلمية بتحقيق جديد وبثوب وشكل جديد. وقد اعتمدنا الطبعة الثانية من هذا الكتاب لاجراء عملية التحقيق عليها، لما فيها من اختلافات عن الطبعة الاولى، وأكثر هذه الاختلافات كانت في «تنبيهات الانسداد».

العمل الذي أُجري في تحقيق هذا الكتاب، عبارة عمّا يلي:

١. إعادة النظر في الكتاب وتصحيحه؛

٢. استخراج المصادر الفقهية والحديثية لما جاء في متن الكتاب وفي الهوامش؛

٣. وضع فهرست موضوعي للمتن؛

٤. اعداد فهارس فنية؛

٥. إخراج فنّي جديد للكتاب؛

وفي الختام نرى لزاماً علينا أن نتقدّم بالشكر إلى المحقّق الفاضل حجّة الإسلام والمسلمين سيّد مرتضى سيّد ابراهيمي الذي أخذ على عاتقه مهمّة التصحيح، واستخراج المصادر ووضع الفهارس، والأخ مهدي جوهرجي الذي تكفّل بمقابلة الكتاب، والأخ أصغر درياب الذي قام بإعداد الفهارس، والأخ السيّد علي موسوي كيا الذي قام بالإخراج الفنّي للكتاب، والأُخت سارا عبد اللهى التي قامت بتنضيد حروفه. كما أن جهود الإخوة المتصدّين لعقد هذا المؤتمر التي أدّت إلى إنجاز هذا التحقيق، مأجورة ومشكورة ان شاء الله.



تقدمة حول تلخيص الكتاب

غير خاف على الناقد أنّ كتاب الرسائل لشيخنا الأعظم العلّامة الأنصاري ﷺ من أجلّ ما دوّن في علم أُصول الفقه وأمتنه، وأعظم ما صنّف فيه وأنـفعه، ولا غنى لأيّ طالب لهذا العلم أو سالك سبيل الفقه من تحصيل مطالبه وفهمها وتحكيم مقاصده وإتقانها.

ولله درّ مؤلّفه الجليل حيث أودع فيه لباب المطالب وعصارة الأُصول، وأتعب نفسه الزكيّة في سبيل الوصول إلى حقائق ما دوّنه في هذا المـوضوع المـتقدّمون، والإحاطة بما صنّفه في هذا الفن المصنّفون.

فلقد أنعم ﷺ ـ بتوفيق الله تعالى ـ على مطالب هذا العلم وحقائقه، وجواهر هذا الفنّ ودقائقه؛ حيث نقّحها ونقّاها ورتّبها وربّاها، نظّمها نظماً رائقاً وأرقاها مرقاً فائقاً، فجعلها ساذجة عن الأقاويل، خالصة عن الأباطيل، ثمّ زيّنها من فـصيح العبائر بحلل النور، وألبسها من بليغ البيان ألبسة الحور.

أضف إلى ذلك ما أفاده فكره السامي من غوالي الدرر، وما زيّن به نـواصي أبحاثها بأضواء الغرر، ولا غرو في ذلك ولا استغراب، ولا نكـر فـيه عـند أُولي الألباب؛ إذ كان له قدّس الله سرّه قصب السـبق في البـحث والتـحقيق في هـذا المضمار، وكان هو الفذّ الوحيد في عـصره، بـل في جمـيع الأعـصار، فكـم مـن

أثمار يانعة أهداها إلى طالب هذا العلم ذهنه النامي، وكم من لئالي ثمينة حباها غائص هذا البحر فكره السامي. أمطر من سماء فضله على المتأخّرين عنه فسالت أودية بقدرها، ونثر من أغصان كرمه فواكه يانعة فاستمتعوا بخلاقهم من ثمرها.

فحقّ القول في حقّه قدّس الله روحه: أنّه قد أنسى في مراحل البحث والتحقيق مَنْ قبله، وأتعب في مراتب التقوى والاجتهاد مَنْ بعده، وأنّ لشريف وجوده فضلاً عظيماً وحقّاً كبيراً جسيماً على طلّاب هذا العلم وروّاد هذا الفنّ. فأيّ سالك طريق الاستنباط ينال ما رامه من غير ورود إلى شرعة ما أودعه في الفقه والأُصول؟ وأيّ طالب للتفسير والحديث يصل إلى مطلوبه من غير طريق هيّأها للورود والوصول؟ فكلّ مَنْ بعده غذيّ ترفٍ من حصائد آثاره وربيب شرف من نتائج أفكاره.

ولقد أصبحت حوزات التشيّع العلمية بما كسبت أفكاره رهينة، واستمتع طلّابها بوراثة من علومه قيّمة ثمينة، فأورث ﷺ من تآليفه بساتين ما زالت الأنظار في تلك الرياض ترتع، وخلّف من علومه مناهل ما برحت الألباب من تلك الحياض تكرع، فرسائله مكاسب العلوم الرابحة لطلبة الأُصول، ومكاسبه رسائل الحقائق الراهنة لروّاد الفقه من الفحول، فجزاه الله عنّا خير الجزاء ما انتفع من آثاره المتدارسون، ألا ففي ذلك فليتنافس المتنافسون.

ثمّ إنّ مرور الأعصار على من سكن في الليل والنهار وتغاير الزمان وتوارد الحدثان على بني الإنسان ـ خاصّةً خدَمَة هذا الدين الحنيف وطلّاب علم الأُصول والفقه وكلّ مقتف إثر تعاليمهم ومستفيد من حصائد مساعيهم ـ أوجد لأهل العلم مشاغل لم تكن محلّاً لابتلائهم في غابر الأوان، وتجدّدت لهم حاجات من الأُمور لم تكن لهم بالحسبان. وحدثت أنواع من المشاغل لم تكن واردة في ماضيّ الزمان، فوجب عليهم بطبع الحال الاطّلاع عليها، ولزمهم طوعاً أو كرهاً الفحص عنها

والوصول إليها.

فكم من كتب ضلال لفئة باغية لزمهم الاطّلاع عليها وإبطال أقاويلها، وكم من نشرة وجريدة همّهم مطالعتها ودحض أباطيلها، وكم من أقوام في شتّى نواحي البلاد من المسلمين يعصف عليهم الجهل والحيرة، فهم محتاجون أشدّ الحاجة إلى الدعوة إلى الهدى والردّ عن الضلالة والردى، لا يمكنهم ترك التصدّي لأُمورهم والإعراض عن تعليمهم ورعايتهم.

أضف إلى ذلك ما نراه من أعداء الإسلام في كلّ ناحية قريبة وبعيدة من السعي الحثيث وبذل الجهد الجهيد في تحطيم كيان المسلمين واستئصال شأفتهم وإخفاء دينهم وإخماد ذكرهم.

فصار من الواجب الأكيد على خَدَمَة هذا الدين بقضاء حكومة العقل السليم وصراح تنصيص الذكر الحكيم أن يُعدّوا في قبالهم ما استطاعوا من قوّة، وأن يرابطوا في حفظ الشريعة الإسلامية والرسالة الإنسانية أشدّ الرباط، وقد قال الله تعالى ﴿اِصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[1].

وخلاصة القول: أنّ ملاحظة هذه وغيرها من الأمور التي لم تكن لتخفى على العاقل المقبل على شأنه العارف بزمانه، الخائف من إخوانه فضلاً عن غير إخوانه، توجب على دارسي العلوم الدينية أن يجدّدوا النظر في جميع شؤون دراستهم: من كتبهم المعدّة للدراسة ومدرّسيها وطالبي دراستها، فيختاروا الأقرب من حيث النفع، والأنسب بملاحظة الزمان، والأتمّ انطباقاً على مقتضى الحال، بل من الممكن دعواه جدّاً أنّه لو شهد المؤلّف العلّامة زماننا هذا ـ وشاهد حال طلّاب العلم، وأنّ كتابه قد وقع في موقع الدراسة الرسمية فصار كتاباً درسيّاً دراسيّاً في مرتبة معيّنة من علم الأُصول ومقدّمة الفقه، لا مرجعاً تحقيقيّاً لمستنبط الأحكام خاصّة، وأنّه

---

١. آل عمران (٣): ٢٠٠.

لا غنى عنه عادة لأيّ محصّل ومشتغل ـ لقلب الكتاب ظهراً لبطن فأخلصه و ثمّه[١]، وهذّبه ورمّه، فلم يكن ليبقى منه إلّا عصارة مقطورة، أو لماظة ميسورة؛ إذ يكفي في كتب الدرس المشتركة في طريق تحصيل العلوم المختلفة دراسة هـذا المـقدار، فيسع بعد الفراغ منه للأُصولي الطالب للغور في علم الأُصول، وللفقيه المستقصي في مقدّمات الاستنباط المراجعة إلى المطوّلات ممّا اُلّف في هذا الفن وغيره.

فما حثّني على ما أقدمت عليه من تلخيص هذا الكتاب إلّا إشفاقي على إخواني الواردين في هذا المضمار، وضنّي[٢] بعمرهم العزيز وأوقاتهم الثمينة القيّمة، مع اعترافي بعدم أهليّتي لهذا الأمر، وفقدي الجدارة لإرخاء العنان في هذا الميدان بما يـليق بشأن المؤلّف الكريم، ومقام علمه الشامخ. لكنّ «الميسور لا يسقط بالمعسور»، و «ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه».

ولأجل ذلك تعمدّت إلى هذا الكتاب فألقيت منه ما اُلفيته لا يـناسب حـال المشتغلين بالدراسة في مثل هذه الأيّام، وما لا يطابق أغراضهم في مسايرتهم لهذه العصور، سواءً كان غرضهم من ذلك اجتهاداً واستنباطاً، أم غوراً في الأحاديث، أم اشتغالاً بالإرشاد، أم تأليفاً في الآثار، أم غير ذلك.

فحذفت منه ما وقع تكريراً لبعض المطالب، كالبحث عن الامتثال الإجمالي في أواخر القطع وأوائل الاشتغال، والبحث عن استصحاب الهيئة الاتّصالية للصلاة ونحوها مستقصىً في باب البراءة وفي ضمن تنبيهات الاستصحاب، والبحث عن الناقل والمقرّر في تنبيهات البراءة وآخر الكتاب على التفصيل، والبحث عن الشك المأخوذ في موضوع الاستصحاب في أوائل بابه وأواخر تنبيهاته، والبـحث عـن استصحاب حكم العقل في موضعين في أوائل الاستصحاب، ونظيرها غيرها ممّا

١. ثمّه: أي أصلحه وأحكمه. المحيط في اللّغة ١٠: ١٣٤.

٢. الضنّ: الإمساك، والبخل.

يطّلع عليه المتتبّع في هذا الكتاب.

وحذفت أيضاً ما نقله ﷺ من عبائر البعض بعد نقله مقصده ومدّعاه، كما في نقله عبائر بعض الأخباريين في مبحث القطع والبراءة، وكلام الفاضل التستري في الإجماع المنقول، وما استقصاه من محتملات كلام الغير، والاستشكال على كلّ محتمل، وماصنعه من تكثير المثال في إثبات مطلب بالإتيان بأمثلة متقاربة متشاكلة مع كفاية بعضها ـ كما صنعه في العلم الإجمالي والأُصول المثبتة وغيرها ـ وما ارتكبه من تكثير شقوق مسألة واحدة والتطويل في ذلك مع اشتراك الأقسام في المهمّ، كما في مسائل البراءة والاحتياط والتخيير، وما ذكره من فروع كثيرة طويلة مبتنية على مجرّد الفرض، كما في نتائج دليل الانسداد، وما استقصاه من الأقوال في مسألة وإنهائها إلى عشرة أو أزيد وذكر أدلّتها، مع كفاية بيان أصل المطلب والاستدلال عليه بما يتبيّن به فساد سائر الأقوال، كما صدر منه ﷺ في ذكر الأقوال في الاستصحاب وذكر أدلّتها.

ثمّ إنّي لم أُضف إلى مطالب الكتاب وعبائره شيئاً من تلقاء نفسي قليلاً كان أو كثيراً، إلّا ما يقرب من كلمة أو كلمتين ممّا يحتاج إليه ارتباط ما بعد المحذوف بما قبله، بل قد اقتصرت في المحذوف أيضاً على المقدار المتيقّن من لزوم الإسقاط وقلّة النفع.

ثمّ إنّه كان من المهمّ الواجب إضافة الحواشي النافعة إلى الكتاب ممّا يوضح مشكلات عباراته ويفسّر معضلات مقاصده، فأعددت لهذا ما تيسّر لي من جمع حواش موضحة وشروح نافعة، فاجتبيت ما فيه تفسير وإيضاح واجتنبت ما فيه ردّ واستشكال واشتغلت بذلك بتوفيق الله تعالى.

وصرفت فيه مدّة من عمرى وأتعبت في سبيله نفسي، وكان ذلك في زمان عنود وعصر كنود لم يتيسّر لي فيه من الشروح والتعاليق إلّا ثلاثة، أحدها ما

علّقه على الكتاب تلميذ المصنّف وهو المحقّق السناد الخبير بمذاق الأُستاذ الشيخ موسى التبريزي ﵀، والانصاف أنّ له فى تنقيح مبانى الشيخ ﵁ وتوضيح مطالبه القدم الأصيل والباع الطويل، والآخران ما علّقهما عليه المحقّقان العظيمان والحبران العليمان المشتهران فى القرن الاخير بما فوق الصوت صيتهما، والمضييء بتحقيقات علمية ولو لم تمسسه نار زيتهما، ألا وهما الأُستاذ الأكبر الشيخ محمّد كاظم الطوسى، والفقيه الأعظم الآغا محمّد رضا الهمداني انار الله لهما البرهان وبوّأهما المحلّ الأعلى فى ربض الجنان، وأضفت إليها ما سنح بخاطري الفاتر فى بعض الموارد ممّا يوضح المقصود من العبارة ويفسّر مطلب الشيخ ﵁ مراعياً في ذلك كمال الاختصار، كما أنّي اقتصرت في انتخاب الحواشي على القليل روماً لمقتضى الحال وصوناً للكتاب عن كبر الحجم وعسر النقل حين الدرس به والاشتغال، والله المؤيدّ وعليه الاتّكال.

والحمد لله على ما ألهم، وله الشكر على ما أنعم، والصلاة والسلام على نبيّنا نبيّ الأُمم وعلى أوصيائه وسائط النعم، واللعن على أعدائهم أعداء الشرف والكرم.

عبده

عليّ المشكيني الأردبيلي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على محمّد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم إلى يوم الدين.

الأصول العملية الأربعة ومجاريها

فاعلم: أنّ المكلّف[1] ....

(١) مراده من المكلّف من وضع عليه القلم: من البالغ العاقل، لا خصوص من تنجّز عليه التكليف، وإلّا لماصحّ جعله مقسماً لما ذكره من الأقسام؛ إذ بينها من لم يكن عليه تكليف أو لم ينجّز عليه (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص ٢١).

المراد منه هو البالغ العاقل، وبعبارة أُخرى: من توجّه إليه تكليف إلزامي، سواء تنجّز في حقّه أم لا، فهو مقسم كلّي له أقسام؛ فإنّه إمّا غافل أو ملتفت، والملتفت إمّا قاطع أو ظانّ أو شاكّ، فحينئذٍ: يخرج الصبيّ والمجنون بقيد التكليف، والغافل ونحوه بقيد الالتفات.

ثمّ المراد من الشكّ ما يعمّه والظنّ غير المعتبر، ومن الظنّ ما يعمّه وكلّ طريق غير معتبر، فكأنّه قال: إنّ الملتفت إلى التكليف إمّا أن لا يكون له إليه طريق أصلاً، أو يكون له طريق ذاتيّ الإراءة غير قابل للجعل وهو القطع، أو يكون له طريق مجعول بجعل ثانويّ كخبر الثقة ونحوه.

وقوله: «تسمّى بالأُصول... إلخ» الأُصول هي الأحكام المجعولة في موضوع الشكّ وعدم العلم، فإن كان مورد استعمالها باب الألفاظ، تسمّى أُصولاً لفظية، كأصالة الحقيقة عند الشكّ في إرادة المجاز، وأصالة العموم عند الشكّ في إرادة الخصوص.

إذا التفت(٢) إلى حكم شرعيٍّ، فيحصل له إمّاالشكّ فيه، أو القطع، أو الظنّ. فإن حصل له الشكّ(٣)، فالمرجع فيه هي القواعد الشرعيّة الثابتة للشاكّ في مقام العمل، وتسمّى بالأُصول العمليّة، وهي منحصرة في أربعة؛ لأنّ الشكّ:

وإن كان مورد الاستعمال مرحلة العمل، تسمّى أُصولاً عمليّة، كأصالة البراءة عن التكليف عند الشكّ في أصله، واستصحاب بقائه لدى الشكّ في ارتفاعه. فالأُصول الأربعة أحكام شرعية أو عقلية مجعولة لدى الجهل بالواقع، أمّا كونها أُصولا: فإنّها أحكام مجعولة عند الجهل، وأمّا كونها عمليّة: فلأنّها تستعمل في مرحلة العمل، فيترك الفعل ـ مثلاً ـ لإجراء البراءة عن وجوبه ويؤتى به لاستصحاب بقاء لزومه.

ثمّ إنّ الانحصار في الأربعة ليس عقلياً، بل هو استقرائي مستفاد من الأدلّة، وإلّا فيمكن أن يكون الحكم في جميع تلك المجاري البراءة أو الاحتياط مثلاً.

ثمّ المراد من الشكّ في التكليف الشكّ في نوعه كالوجوب والحرمة، لا جنسه كالالزام المشترك بينهما؛ فالشكّ في النوع مجرى البراءة سواء أكان الجنس أيضاً مجهولاً كما في الشكّ في حرمة العصير، أم كان الجنس معلوماً كما في مورد العلم الإجمالي بوجوب الجمعة وحرمتها؛ فإنّ أصل الإلزام معلوم ففيه أيضاً تجري البراءة عنده على إشكال يأتي. وينحصر مورد التخيير ـ حينئذٍ ـ فيما إذا علم بالوجوب والحرمة كليهما، وشكّ في متعلّقهما؛ فإنّ الشكّ ـ حينئذٍ ـ في المكلّف به كالشكّ في أنّ هذا الفعل واجب وذاك حرام أو عكسه.

وقوله:«هو المختار... الخ» فإنّ الأخباريين جعلوا الأصل ـ في مورد الشكّ في التكليف ـ الاحتياط في الجملة، وأجرىٰ بعض الأُصوليين أصالة البراءة في الشكّ في المكلّف به كأطراف العلم الإجمالي. ثمّ إنّ غير الاستصحاب من تلك الأُصول لا يجري إلّا في الحكم التكليفي، وأمّا هو فيجري في الأحكام كلّها وضعية كانت أو تكليفية (مشكيني).

(٢) التقييد بالالتفات لأنّ المهمّ للأُصولي بيان القواعد العامّة التي يستعملها الفقيه في مقام تعيين ما للعمل من الحكم عقلاً أو شرعاً، ولا حظّ للغافل من ذلك أصلاً (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص ٢١).

(٣) المراد من الشكّ الأعمّ منه ومن الظنّ غير المعتبر، أو الظنّ لاحق به حكماً، وكذا المراد من الظنّ: الطريق المعتبر (مشكيني).

إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة، أم لا.

فالأوّل: مجرى الاستصحاب، والثاني: إمّا أن يكون الشكّ فيه في التكليف، أم لا.

فالأوّل: مجرى البراءة، والثاني: إمّا أن يمكن فيه الاحتياط، أم لا.

فالأوّل: مجرى قاعدة الاحتياط، والثاني: مجرى التخيير.

وما ذكرنا هو المختار في مجاري الأُصول الأربعة ـ وقد وقع الخلاف فيها ـ وتمام الكلام في كلّ واحد موكول إلى ما يأتي في محلّه، إن شاء الله تعالى.

فالكلام يقع في مقاصد ثلاثة:

الأوّل: في القطع.

والثاني: في الظنّ.

والثالث: في الأُصول العمليّة التي هي المرجع عند الشكّ. **مقاصد الكتاب**

المقصد الأوّل

في القطع

المقصد الأوّل
في القطع

وجـوب مـتابعة القطع

فنقول: لا إشكال في وجوب متابعة القطع[٤] والعمل عليه ما دام موجوداً؛ لأنّه بنفسه طريق إلى الواقع، وليس طريقيّته قابلة لجعل الشارع[٥] إثباتاً أو نفياً.

إطلاق الحجّة على القطع والمراد منه

وإطلاق «الحجّة» عليه ليس[٦] كإطلاق «الحجّة» على الأمارات المـعتبرة شرعاً؛ لأنّ الحجّة عبارة عن الوسط الذي به يُحتجّ على ثبوت الأكبر للأصغر، ويصير واسطةً للقطع بثبوته له، كالتغيّر لإثبات حدوث العالم؛ فقولنا: الظـنّ

---

(٤) بمعنى لزوم اتّباعه عند العقل وعدم جواز تركه، لا الوجوب الشرعي. وهذا هو معنى الطريقيّة عند العقل (أوثق الوسائل، ص٤).

(٥) لأنّ حجّيّة القطع بمعنى حكم العقل بوجوب العمل على وفقه، ولزوم الحـركة على طبقه من لوازم ذاته كالزوجية للأربعة، ولوازم الذات لا يمكن رفعها وهو واضح، كما لا يمكن إثباتها أيضاً بجعل مستقل؛ للزوم مسبوقيّة الذات بعدمها (مشكيني).

(٦) فإنّ الحجّة تصديقات معلومة موصلة إلى تصديق مجهول، كالتصديق بالصغرى والكبرى الموصلين إلى التصديق بالنتيجة، فالحجّة علمان بنسبتين يستلزمان العلم بنسبة ثالثة، والقطع بحرمة الخمر أو وجوب الجمعة علم واحد بنسبة واحـدة فكـيف يكـون حجّة؟ وبتعبير آخر: الحجّة ما يوصلك إلى هذا العلم لانفسه. فإطلاق الحجّة على القطع مسامحيّ من باب إطلاق اسم السبب على المسبّب، هـذا فـي القـطع الطـريقي، وأمّـا الموضوعي فيصحّ إطلاق الحجّة عليه كما سيجيء (مشكيني).

حجّة، أو البيّنة حجّة، أو فتوى المفتي حجّة، يراد به كون هذه الأُمور أوساطاً لإثبات أحكام متعلّقاتها، فيقال: هذا مظنون الخمريّة، وكلّ مظنون الخمريّة يجب الاجتناب عنه. وكذلك قولنا: هذا الفعل ممّا أفتى المفتي بتحريمه، أو قامت البيّنة على كونه محرّماً، وكلّ ما كان كذلك فهو حرام.

وهذا بخلاف القطع؛ لأنّه إذا قطع بوجوب شيء، فيقال: هذا واجب، وكلّ واجب محرّم ضدّه، أو يجب مقدّمته.

وكذلك العلم بالموضوعات، فإذا قطع بخمريّة شيءٍ، فيقال: هذا خمر، وكلّ خمر يجب الاجتناب عنه. ولا يقال: إنّ هذا معلوم الخمريّة، وكلّ معلوم الخمريّة حكمه كذا؛ لأنّ أحكام الخمر إنّما تثبت للخمر، لا لما عُلم أنّه خمر.

والحاصل: أنّ كون القطع حجّةً غير معقول؛ لأنّ الحجّة ما يوجب القطع بالمطلوب، فلا يُطلق على نفس القطع.

انقسام القطع إلى طريقي وموضوعي

هذا كلّه بالنسبة إلى حكم متعلّق القطع وهو الأمر المقطوع به، وأمّا بالنسبة إلى حكمٍ آخر (٧)، فيجوز أن يكون القطع مأخوذاً في موضوعه، فيقال: إنّ الشيء المعلوم بوصف كونه معلوماً حكمه كذا، وحينئذٍ: فالعلم يكون وسطاً لثبوت ذلك الحكم وإن لم يطلق عليه الحجّة، كما إذا رتّب الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونها خمراً، لا على نفس الخمر، وكترتّب وجوب الإطاعة عقلاً على معلوم الوجوب، لا الواجب الواقعي.

وبالجملة: فالقطع قد يكون طريقاً للحكم، وقد يكون مأخوذاً في موضوع

---

(٧) المراد منه ما يترتّب على الموضوع بوصف كونه معلوماً وحيث كان الكلام في جعل القطع وسطاً لإثبات الأحكام المرتّبة على نفس المقطوع مع قطع النظر عن تعلّق صفة القطع له، أشار هنا إلى صحّة جعله وسطاً لإثبات الأحكام المترتّبة على المقطوع باعتبار كونه مقطوعاً (أوثق الوسائل، ص٦).

الحكم.

خواص القسمين: ١ ـ عدم جواز النهي عن العمل في الطريقي وجوازه في الموضوعي

ثمّ ما كان منه طريقاً لا يفرّق فيه بين خصوصيّاته من حيث القاطع والمقطوع به وأسباب القطع وأزمانه؛ إذ المفروض كونه طريقاً إلى متعلّقه، فيترتّب عليه أحكام متعلّقه، ولا يجوز للشارع أن ينهى عن العمل به؛ لأنّه مستلزم للتناقض.

فإذا قُطع بكون مائع بولاً ـ من أيّ سبب كان ـ فلا يجوز للشارع أن يحكم بعدم وجوب الاجتناب عنه؛ لأنّ المفروض أنّه بمجرّد القطع يحصل له صغرى وكبرى؛ أعني قوله: هذا بول، وكلّ بولٍ يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه. فحكم الشارع بأنّه لا يجب الاجتناب عنه مناقض له، إلّا إذا فرض عدم كون وجوب الاجتناب من أحكام نفس البول، بل من أحكام ما علم بوليّته على وجهٍ خاصّ من حيث السبب أو الشخص أو غيرهما، فيكون العلم مأخوذاً في الموضوع، وحكمه أنّه يُتّبع في اعتباره ـ مطلقاً أو على وجهٍ خاصّ ـ دليل ذلك الحكم الثابت الذي أُخذ العلم في موضوعه.

القطع الموضوعي تابع في اعتباره مطلقاً أو على وجه خاص لدليل الحكم

فقد يدلّ على ثبوت الحكم لشيءٍ بشرط العلم به مطلقاً، بمعنى انكشافه للمكلّف من غير خصوصيّة للانكشاف، كما[٨] في حكم العقل بحسن إتيان ما قطع العبد بكونه مطلوباً لمولاه، وقبح ما يقطع بكونه مبغوضاً؛ فإنّ مدخليّة القطع بالمطلوبيّة أو المبغوضيّة في صيرورة الفعل حسناً أو قبيحاً عند العقل لا يختصّ ببعض أفراده.

أمثلة للقطع الموضوعي المعتبر مطلقاً

وقد يدلّ دليل ذلك الحكم على ثبوته لشيءٍ بشرط حصول القطع به من سبب خاصّ أو شخص خاصّ، مثل ما ذهب إليه بعض الأخباريين من عدم

---

(٨) الدليل هنا العقل، والحكم حسن الإتيان والانتهاء (أوثق الوسائل، ص٦).

من عدم جواز العمل في الشرعيّات بالعلم الغير الحاصل من الكتاب والسنّة ـكما سيجيء[١] ـ، وما ذهب إليه بعض(٩) من منع عمل القاضي بعلمه في حقوق الله تعالى[٢].

أمثلة للقطع الموضوعي المعتبر على وجه خاصّ

وأمثلة ذلك بالنسبة إلى حكم غير القاطع كثيرة، كحكم الشارع(١٠) على المقلّد بوجوب الرجوع إلى الغير في الحكم الشرعيّ إذا علم به من الطرق الاجتهاديّة المعهودة، لا من مثل الرمل والجفر؛ فإنّ القطع الحاصل من هذه وإن وجب على القاطع الأخذ به في عمل نفسه، إلّا أنّه لا يجوز للغير تقليده في ذلك، وكذلك العلم الحاصل للمجتهد الفاسق أو غير الإماميّ من الطرق الاجتهاديّة المتعارفة، فإنّه لا يجوز للغير العمل بها، وكحكم الشارع على الحاكم بوجوب قبول خبر العدل المعلوم له من الحسّ لا من الحدس، إلى غير ذلك.

ثمّ من خواصّ القطع ـ الذي هو طريق إلى الواقع ـ قيامُ الأمارات(١١)

---

(٩) الخصوصية فيه بحسب أفراد المقطوع به، وهو من قبيل الموضوعات (أوثق الوسائل، ص٧).

(١٠) هذا من قبيل الأحكام، والخصوصية فيه بحسب الأسباب، والمثال الثاني أيضاً من قبيل الأحكام، إلّا أنّ الخصوصية فيه بحسب الأشخاص، والثالث من قبيل الموضوعات والخصوصية فيه بحسب الأسباب، والقطع في هذه الأمثلة مأخوذ جزءاً من الموضوع بالنسبة إلى حكم غير القاطع، ومن باب الطريقية بالنسبة إلى القاطع (أوثق الوسائل).

(١١) فإنّ مفاد أدلّة الامارات ـ مثلاً ـ تنزيل الأمارة منزلة القطع فيما كان مترتّباً عليه

---

١. يأتي في الصفحة: ٣٢.

٢. راجع النهاية للشيخ الطوسي، ص ٦٩١ ـ ٦٩٢؛ الوسيلة، ص ٢١٨؛ كشف الرموز، ج ٢، ص ٤٩٦؛ مختلف الشيعة، ج ٨، ص ٣٨٤ و ٣٨٨.

الشرعيّة وبعض الأُصول العمليّة مقامه في العمل، بخلاف المأخوذ في الحكم على وجه الموضوعيّة؛ فإنّه تابع لدليل الحكم.

أمثلة للقطع الموضوعي بالنسبة إلى حكم غير القاطع

فإن ظهر منه أو من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقيّة للموضوع (١٢)، قامت الأمارات وبعض الأُصول مقامه.

٢ ـ قيام الأمارات وبعض الأصول مقام القطع الطريقي دون الموضوعي

وإن ظهر من دليل الحكم اعتبار القطع في الموضوع من حيث كونه صفةً خاصّةً قائمةً بالشخص، لم يقم مقامه غيره؛ كما إذا فرضنا أنّ الشارع اعتبر صفة القطع على هذا الوجه في حفظ عدد الركعات الثنائيّة والأُوليين من الرباعيّة، فإنّ غيره ـ كالظنّ بأحد الطرفين أو أصالة عدم الزائد ـ لا يقوم مقامه إلّا بدليل خاصّ خارجيّ غير أدلّة حجّية مطلق الظنّ في الصلاة وأصالة عدم الأكثر.

عدم قيام الأمارات والأصول مقام القطع الموضوعي الصفتي

ومن هذا الباب عدمُ جواز أداء الشهادة استناداً إلى البيّنة أو اليد ـ على قول ـ وإن جاز تعويل الشاهد في عمل نفسه بهما إجماعاً؛ لأنّ العلم بالمشهود به مأخوذٌ في مقام العمل على وجه الطريقيّة، بخلاف مقام أداء الشهادة، إلّا أن يثبت من الخارج أنّ كلّ ما يجوز العمل به من الطرق الشرعيّة يجوز الاستناد إليه في الشهادة، كما يظهر من رواية حفص الواردة في جواز الاستناد إلى اليد[1].

بلحاظ الطريقية؛ بأن يرتّب عليها آثار القطع بما هو حجّة وطريق، لا بما هو صفه وموضوع؛ ضرورة أنّه كذلك يكون كسائر الموضوعات والصفات (مشكيني).

(١٢) يعنى: أنّ الدليل الذي يظهر منه في بادئ النظر كون القطع مأخوذاً في الموضوع قد يظهر عند التأمّل ولو بإعانة الدليل الخارجي عدم كون المراد منه ظاهره بل خلاف

---

١. الكافي، ج ٧، ص ٣٨٧، ح ١؛ الفقيه، ج ٣، ص ٥١، ح ٣٣٠٧؛ تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٢٦١، ح ٦٩٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٩٢، ح ٣٣٧٨٠.

وممّا ذكرنا يظهر: أنّه لو نذر أحد أن يتصدّق كلّ يوم بدرهم ما دام متيقّناً بحياة ولده، فإنّه لا يجب التصدّق عند الشكّ في الحياة لأجل استصحاب الحياة، بخلاف ما لو علّق النذر بنفس الحياة، فإنّه يكفي في الوجوب الاستصحاب.

انقسام الظنّ ـ كالقطع ـ إلى طريقي وموضوعي

ثمّ إنّ هذا الذي ذكرنا ـ في كون القطع مأخوذاً تارةً على وجه الطريقيّة وأُخرى على وجه الموضوعيّة ـ جارٍ في الظنّ أيضاً؛ فإنّه وإن فارق العلم في كيفيّة الطريقيّة ـ حيث إنّ العلم طريق بنفسه، والظنّ المعتبر طريق بجعل الشارع، بمعنى كونه وسطاً في ترتّب أحكام متعلّقه، كما أشرنا إليه سابقاً ـ لكن الظنّ أيضاً[١٣] قد يؤخذ طريقاً مجعولاً إلى متعلّقه، يقوم مقامه سائر الطرق الشرعيّة، وقد يؤخذ موضوعاً لحكمٍ، فلا بدّ من ملاحظة دليل ذلك.

الظاهر، وأنّ المراد أخذه طريقاً محضاً وترتيب الحكم على الواقع، كقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ﴾ (البقرة (٢): ١٨٧)؛ فإنّ المراد الطلوع الواقعي. وقد لا يظهر الخلاف فيقضى بمقتضى الظاهر (مشكيني).

(١٣) المراد منه الظنّ الشخصي ـ أي: الصفة الخاصّة المعروفه ـ فإنّه قد يؤخذ في الموضوع طريقياً، فيكون المقصود ترتيب الحكم على الواقع المتعلّق به الظنّ، فيقوم خبر الثقه ـ مثلاً ـ أو غيره من الأمارات مقامه عند فقده. وقد يؤخذ بما أنّه صفة خاصّة، فلا يغني عنه غيره عند فقده وهو واضح (مشكيني).

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأوّل

الكلام في التجزي وأنّه حرام أم لا؟

إنّه قد عرفت[1]: أنّ القاطع لا يحتاج في العمل بقطعه إلى أزيد من الأدلّة المثبتة لأحكام مقطوعه، فيجعل ذلك كبرى لصغرى قطع بها، فيقطع بالنتيجة، فإذا قطع بكون شيءٍ خمراً، وقام الدليل على كون حكم الخمر في نفسها هي الحرمة، فيقطع بحرمة ذلك الشيء.

هل القطع حجّة مطلقاً أو في خصوص صورة مصادفته للواقع؟

لكنّ الكلام(١٤) في أنّ قطعه هذا هل هو حجّة عليه من الشارع وإن كان

---

(١٤) القاطع لا يخلو إمّا أن يكون قطعه مصادفاً للواقع أو مخالفاً له، وعلى التقديرين: إمّا أن يعمل بمقتضى قطعه أولا، يطلق على الأوّل الإطاعة الحقيقية، وعلى الثاني المعصية كذلك، وعلى الثالث الانقياد، وعلى الرابع التجرّي. وموضوع المسألة ومورد الأقوال نفياً وإثباتاً وتوقّفاً ـ في الحرمة وترتّب العقاب ـ هو القسم الرابع. وأمّا القسم الثالث فمقتضى المقابلة جريان الأقوال فيه من حيث الحكم بالوجوب وترتّب الثواب على فعل ما اعتقد كونه مأموراً به وترك ما اعتقد كونه منهيّاً عنه. لكنّ المصنّف لم يتعرّض له لمعلوميّته او لغير ذلك. وبالجمله: الكلام هنا في التجرّي. والمراد منه مخالفة القطع المخالف للواقع، وأيضاً مورد البحث القطع الطريقي، وأمّا الموضوعي فلا تجري فيه، بل يكون مخالفته معصية حقيقية، كما أنّ محلّ البحث أيضاً هو الحكم بحرمة هذا الفعل ووجوبه، وأمّا مجرّد كشف هذا الفعل عن خبث سريرة فاعله وفساد طينته، فممّا لا إشكال فيه (أوثق الوسائل، ص١٦).

---

١. تقدّم في الصفحة: ١٧ ـ ٢٠.

مخالفاً للواقع في علم الله، فيعاقب على مخالفته. أو أنّه حجّة عليه إذا صادف الواقع؟ بمعنى: أنّه لو شرب الخمر الواقعيّ عالماً عوقب عليه في مقابل من شربها جاهلاً، لا أنّه يعاقب على شرب ما قطع بكونه خمراً وإن لم يكن خمراً في الواقع.

الاستدلال على حرمة التجرّي بالإجماع

ظاهر كلماتهم في بعض المقامات الاتفاق على الأوّل، كما يظهر من دعوى جماعة الإجماع على أنّ ظانّ ضيق الوقت إذا أخّر الصلاة عصى وإن انكشف بقاء الوقت[1]، فإنّ تعبيرهم بظنّ الضيق لبيان أدنى فردي الرجحان، فيشمل القطع بالضيق.

تأييد الحرمة ببناء العقلاء

ويؤيّده بناء العقلاء على الاستحقاق، وحكم العقل بقبح التجرّي.

الاستدلال على حرمة التجزي بالعقل

وقد يقرّر دلالة العقل على ذلك: بأنّا إذا فرضنا شخصين قاطعين، بأن قطع أحدهما بكون مائع معيّن خمراً، وقطع الآخر بكون مائع آخر معيّن خمراً، فشرباهما، فاتّفق مصادفة أحدهما للواقع ومخالفة الآخر، فإمّا أن يستحقّا العقاب أو لا يستحقّه أحدهما، أو يستحقّه من صادف قطعه الواقع دون الآخر، أو العكس.

لا سبيل إلى الثاني والرابع، والثالث مستلزم لإناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار، وهو مناف لما يقتضيه العدل، فتعيّن الأوّل.

ويمكن الخدشة في الكلّ:

المناقشة في الإجماع

أمّا الإجماع: فالمحصّل منه غير حاصل، والمسألة عقليّة (١٥)، خصوصاً مع

---

(١٥) بعد أن منع تحقّق الإجماع في المسألة أشار إلى قادح آخر فيه بقوله: «والمسألة عقلية»: أي من حيث المدرك، وحاصله: أنّ دعوى الإجماع في المسائل العقلية غير

---

١. منهم: العلّامة الحلّي في تحرير الأحكام، ج ١، ص ١٨١؛ ومنتهى المطلب، ج ٤، ص ١٠٧؛ والفاضل الهندي في كشف اللثام، ج ٣، ص ١٠٩؛ والسيد العاملي في مفتاح الكرامة، ج ٥، ص ٢١٠.

مخالفة غير واحد وستعرف من قواعد الشهيد ﷺ[١]. والمنقول منه ليس حجّة في المقام.

المناقشة في بناء العقلاء

وأمّا بناء العقلاء: فلو سُلِّم فإنّما هو على مذمّة الشخص من حيث إنّ هذا الفعل يكشف عن وجود صفة الشقاوة فيه، لا على نفس فعله، كمن انكشف لهم من حاله أنّه بحيث لو قدر على قتل سيّده لقتله؛ فإنّ المذمّة على المنكشَف لا الكاشف.

ومن هنا يظهر الجواب عن قبح التجرّي؛ فإنّه لكشف ما تجرّى به عن خبث الفاعل، لا عن كون الفعل مبغوضاً للمولى.

والحاصل: أنّ الكلام في كون هذا الفعل ـ الغير المنهيّ عنه واقعاً ـ مبغوضاً للمولى من حيث تعلّق اعتقاد المكلّف بكونه مبغوضاً، لا في أنّ هذا الفعل ـ المنهي عنه باعتقاده ظاهراً ـ ينبيء عن سوء سريرة العبد مع سيّده وكونه في مقام الطغيان والمعصية، فإنّ هذا غير منكر في المقام كما سيجيء، لكن لايجدي في كون الفعل محرّماً شرعيّاً؛ لأنّ استحقاق المذمّة على ما كشف عنه الفعل لا يوجب استحقاقه على نفس الفعل، ومن المعلوم أنّ الحكم العقلي باستحقاق الذمّ إنّما يلازم استحقاق العقاب شرعاً إذا تعلّق بالفعل، لا بالفاعل.

المناقشة في الدليل العقلي

وأمّا ما ذكر من الدليل العقلي فنلتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع؛ لأنّه عصى اختياراً(١٦)، دون من لم يصادف.

مجدية؛ لعدم كشفه عن رضا المعصوم ﷺ الذي هو المناط في اعتبار الإجماع؛ إذ لعلّ حكم المجمعين بحسب قضاء عقولهم (أوثق الوسائل، ص١٩).

(١٦) يعني: أنّ سبب المعصية ـ وهو المخالفة عن عمد ـ قد تحقّق من المصادف باختياره ولم يتحقّق من غيره ولو بلا اختيار، وقوله: «ممنوع»؛ أي: عدم حسن ذلك التفاوت

---

١. يأتي في صفحة: ٣٠ ـ ٣١.

قولك: إنّ التفاوت بالاستحقاق والعدم لا يحسن أن يناط بما هو خارج عن الاختيار، ممنوع؛ فإنّ العقاب بما لا يرجع بالأخرة إلى الاختيار قبيح، إلّا أنّ عدم العقاب لأمر لا يرجع إلى الاختيار غير قبيح، كما يشهد (١٧) به الأخبار الواردة في أنّ[١] «من سنّ سنّةً حسنةً كان له مثل أجر من عمل بها، ومن سنّ سنّةً سيّئةً كان له مثل وزر من عمل بها».

فإذا فرضنا أنّ شخصين سنّا سنّةً حسنةً أو سيّئةً، واتّفق كثرة العامل بإحداهما وقلّة العامل بما سنّه الآخر، فإنّ مقتضى الروايات كون ثواب الأوّل أو عقابه أعظم، وقد اشتهر أنّ: «للمصيب أجرين وللمخطىء أجراً واحداً»[٢]. والأخبار في أمثال ذلك في طرفي الثواب والعقاب بحدّ التواتر.

فالظاهر: أنّ العقل إنّما يحكم بتساويهما في استحقاق المذمّة من حيث شقاوة الفاعل وخبث سريرته مع المولى، لا في استحقاق المذمّة على الفعل المقطوع بكونه معصية.

ممنوع بل لا قبح فيه؛ فإنّ التفاوت نشأ من عدم عقاب غير المصادف المسبّب عن عدم تحقّق سببه، وقد عرفت عدم القبح فيه (مشكيني).

(١٧) إذ المستفاد من تلك الأخبار أنّ كثرة العامل بسنّة أحد الشخصين، وقلّة العامل بسنّة الآخر مؤثّرتان في كون ثواب الأوّل أو عقابه أعظم مع وضوح خروج كثرة العامل بما سنّاه وقلّته من حيّز اختيارهما (أوثق الوسائل، ص ٢١).

---

١. الأخبار الواردة بهذا المضمون كثيرة. أُنظر ثواب الأعمال، ص ١٣٢، باب ثواب من سنّ سنّة هدىً؛ الأمالي للمفيد، ص ١٩١، المجلس ٢٣، ح ١٩؛ الفصول المختارة، ص ١٣٦؛ سنن الدارمي، ج ١، ص ١٣٠.

٢. الأخبار في مضمونه كثيرة. أُنظر المسند، أحمد بن حنبل، ج ٥، ص ٢٢٢، ح ١٧٣٢٠؛ صحيح البخاري، ج ٨، ص ١٥٧؛ صحيح مسلم، ج ٥، ص ١٣١؛ سنن الترمذي، ج ٢، ص ٣٩٣، ح ١٣٤١؛ كنز العمّال، ج ٥، ص ٦٣٠، ح ١٤١١٠.

نعم، يظهر (١٨) من بعض الروايات حرمة الفعل المتجرّى به، لمجرّد الاعتقاد، مثل موثّقة سماعة في رجلين قاما فنظرا إلى الفجر، فقال أحدهما: هوذا، وقال الآخر: ما أرى شيئاً، قال ﷺ: «فليأكل الذي لم يستبن له الفجر، وقد حرم على الذي زعم أنّه رأى الفجر؛ إنّ الله عزّ وجل يقول: «وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ»[1]»[2].

دلالة الأخبار الكثيرة على العفو عن التجرّي بمجرّد القصد إلى المعصية

وأمّا التجرّي على المعصية بسبب القصد إلى المعصية، فالمصرّح به في الأخبار الكثيرة العفو عنه[3]، وإن كان يظهر من أخبار أُخر العقاب على القصد أيضاً، مثل قوله ﷺ: «نيّة الكافر شرّ من عمله»[4]، وقوله ﷺ: «إنّما يحشر الناس على نيّاتهم يوم القيامة»[5].

دلالة بعض الأخبار على العقاب في القصد

وما ورد من تعليل خلود أهل النار في النار، وخلود أهل الجنّة في الجنّة بعزم كلّ من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية والطاعة لو

---

(١٨) لدلالة قوله ﷺ: «حرم على الذي زعم... إلخ» (الكافي، ج ٤، ص ٩٧، ح ٧؛ الفقيه، ج ٢، ص ١٣١، ح ١٩٣٨؛ تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ٣١٨، ح ٩٦٧؛ وسائل الشيعة، ج ١٠، ص ١١٩، ح ١٣٠٠٤) على ترتّب الحرمة على زعم الطلوع سواء طابق الواقع أم لا. ولكن يردّه أنّ إطلاق الحرمة ـ حينئذٍ ـ باعتبار زعمه وعلمه بتوجّه الخطاب إليه، لا بحسب الواقع، سواء طابق قطعه الواقع أم لا، ولا مانع من إطلاق الحرمة لأجل ثبوتها في الاعتقاد (أوثق الوسائل، ص ٢٥).

---

١. البقرة (٢): ١٨٧.
٢. الكافي، ج ٤، ص ٩٧، ح ٧؛ الفقيه، ج ٢، ص ١٣١، ح ١٩٣٨؛ تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ٣١٧، ح ٩٦٧؛ وسائل الشيعة، ج ١٠، ص ١١٩، ح ١٣٠٠٤.
٣. الكافي، ج ٢، ص ٤٢٨، ح ١ ـ ٤؛ كتاب الإيمان والكفر ـ باب مَنْ يهمّ بالحسنة أو السيّئة.
٤. المحاسن، ج ١، ص ٢٦٠، ح ٣١٥؛ الكافي، ج ٢، ص ٦٩، ح ٢؛ علل الشرائع، ص ٥٢٤، ح ٢؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٥٠، ح ٩٥.
٥. المحاسن، ج ١، ص ٢٦٢، ح ٣٢٥؛ الكافي، ج ٥، ص ٢٠، ح ١؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٤٨، ح ٨٧؛ سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ١٤١٤، ح ٤٢٣٠؛ كنز العمال، ج ٣، ص ٤٢٠، ح ٧٢٤٥.

خلّدوا في الدنيا[١].

وما ورد من أنّه: «إذا التقى المسلمان بسيفهما على غير سنّة فالقاتل والمقتول في النار». قيل: يا رسول الله، هذا القاتل، فما بال المقتول؟! قال ﷺ: «لأنّه أراد قتلاً»[٢].

وما ورد في العقاب على فعل بعض المقدّمات بقصد ترتّب الحرام، كغارس الخمر[٣] والماشي لسعاية مؤمن[٤].

وفحوى ما دلّ على أنّ الرضا بفعلٍ كفعله، مثل ما عن أمير المؤمنين ﷺ: «الراضي بفعل قوم كالداخل معهم فيه، وعلى كلّ داخل في باطل إثمان: إثم العمل به وإثم الرضا به»[٥].

وما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ﴾[٦] من أنّ نسبة القتل إلى المخاطبين ـ مع تأخّرهم عن القاتلين بكثير ـ رضاهم بفعلهم[٧].

ويؤيّده (١٩) قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَـٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ

---

(١٩) وجه كونه مؤيّداً: احتمال كون المراد: الحبّ مع الارتكاب بها لساناً أو عملاً، وكون المراد ممّا في الأنفس ـ في الآية الثانية ـ أُصول العقائد لا فروعها، واحتمال كون المراد

---

١. المحاسن، ج ٢، ص ٣٣١، ح ٩٤؛ الكافي، ج ٢، ص ٦٩، ح ٥؛ علل الشرائع، ص ٥٢٣، ح ١، وسائل الشيعة، ج ١، ص ٥٠، ح ٩٦.

٢. تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٧٤، ح ٢٥؛ وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ١٤٨، ح ٢٠١٨٤؛ سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ١٣١١، ح ٣٩٦٤.

٣. الكافي، ج ٦، ص ٤٢٩، ح ٤؛ الفقيه، ج ٤، ص ٨، ح ٤٩٦٨؛ وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٢٢٤، ح ٢٢٣٨٧.

٤. عقاب الأعمال، ص ٢٨٤، باب عقاب مجمع العقوبات؛ وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٣٠٧، ح ١٦٣٧٤.

٥. نهج البلاغة، ص ٤٩٩ / حكمة ١٥٤؛ وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ١٤١، ح ٢١١٨٨.

٦. آل عمران (٣): ١٨٣.

٧. تفسير العياشي، ج ١، ص ٢٠٨، ح ١٦٢؛ الكافي، ج ٢، ص ٤٠٩، ح ١؛ وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ١٤١، ح ٢١١٩٠.

ءَامَنُواْ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْدُواْ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ﴾[٢].

وما ورد من أنّ: «من رضي شيئاً كان كمن أتاه»[٣]، وقوله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْأَخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَٱلْعَـٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾[٤].

الجمع بين أخبار العفو والعقاب

ويمكن حمل الأخبار الأُوَل (٢٠) على من ارتدع عن قصده بنفسه، وحمل الأخبار الأخيرة على من بقي على قصده حتّى عجز عن الفعل لا باختياره. أو يحمل الأوّل على من اكتفى بمجرد القصد، والثانية على من اشتغل بعد القصد ببعض المقدّمات، كما يشهد له حرمة الإعانة على المحرّم؛ حيث عمّمه بعض الأساطين لإعانة نفسه على الحرام[٥]، ولعلّه لتنقيح المناط، لا بالدلالة اللفظية.

أقسام التجرّي

ثمّ اعلم: أنّ التجرّي على أقسام (٢١)، يجمعها عدم المبالات بالمعصية أو قلّتها:

ـ في المؤيّد الثالث ـ المبالغة في كراهة الرضا، وكون المراد في الآية الأخيرة: التهديد على إرادة العلوّ والفساد بما يصدر من الأفعال (أوثق الوسائل، ص٢٧).

(٢٠) وعلى كلا التقديرين لا يثبت حرمة القصد المجرّد الذي كان هو المدّعى (مشكيني).

(٢١) الثلاثة الأُول متدرّجة متصاعدة في القبح، والثلاثة الأخيرة متدرّجه متنازلة. ثمّ

---

١. النور (٢٤): ١٩.

٢. البقرة (٢): ٢٨٤.

٣. علل الشرائع، ص ٢٢٩، ح ١؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ٢، ص ٢٤٧، ح ٥؛ وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ١٣٨، ح ٢١١٨٠.

٤. القصص (٢٨): ٨٣.

٥. قال الشيخ جعفر كاشف الغطاء في شرحه على قواعد العلامة، ج ١، ص ٢١٤ ما لفظه: ومعونة الظالمين لأنفسهم ـ فيعمّ المعاصي ـ أو لغيرهم، في أموالهم أو أبدانهم أو أعراضهم أو أديانهم ـ كالقضاء والإفتاء ممن ليس له أهليّة ذلك ـ في الظلم لاشتمالها على الركون، والإغاثة على الإثم المحظورة عقلاً وشرعاً، وللأخبار المتواترة، والمعذور لجهل، أو نقص، أو تقيّة، تحرم إعانته وإن لم يعص بفعله.

أحدها: مجرّد القصد إلى المعصية.

وثانيها: القصد مع الاشتغال بمقدّماته.

وثالثها: القصد مع التلبّس بما يعتقد كونه معصية.

ورابعها: التلبّس بما يحتمل كونه معصيةً رجاءً لتحقّق المعصية به.

وخامسها: التلبّس به لعدم المبالاات بمصادفة الحرام.

وسادسها: التلبّس به رجاء أن لا يكون معصية، وخوف أن يكون معصية.

ويشترط في صدق التجرّي في الثلاثة الأخيرة عدم كون الجهل عذراً عقليّاً أو شرعيّاً ـ كما في الشبهة المحصورة[٢٢] الوجوبيّة أو التحريميّة ـ وإلّا لم يتحقّق احتمال المعصية وإن تحقّق احتمال المخالفة للحكم الواقعي، كما في موارد أصالة البراءة واستصحابها.

ثمّ إنّ الأقسام الستّة كلّها مشتركة في استحقاق الفاعل للمذمّة من حيث خبث ذاته وجرأته وسوء سريرته، وإنّما الكلام في تحقّق العصيان بالفعل المتحقّق في ضمنه التجرّي. وعليك بالتأمّل في كلّ من الأقسام.

ما أفاده الشهيد حول بعض الأقسام المذكورة

قال الشهيد؟ في القواعد: لا تؤثّر نيّة المعصية عقاباً ولا ذمّاً ما لم يتلبّس بها، وهي ممّا ثبت في الأخبار العفو عنه.

ولو نوى المعصية وتلبّس بما يراه معصيةً فظهر خلافها ففي تأثير هذه النيّة نظر؛ من أنّها لمّا لم تصادف المعصية صارت كنيّة مجرّدة، وهي غير مؤاخذ بها؛

إنّ الحاصل من كلام الشيخ ؟ هو القول بعدم حرمة الفعل المتجرّى به، وعدم استحقاق العقاب عليه، واستحقاق الذمّ واللوم على ما كشف عنه الفعل وهو خبث السريرة (أوثق الوسائل، ص٢٧).

(٢٢) كشرب أحد الإناءين المشتبهين بالخمر رجاء كونه خمراً، أو لعدم المبالاة، أو رجاء أن لا يكون خمراً. ومثال العذر العقلي والشرعي كما إذا شرب على أحد الأنحاء الثلاثة ما احتمل كونه خمراً بالشبهة البدوية؛ فإنّ الجهل فيها عذر عقلي؛ لأصالة البراءة العقلية، وشرعي؛ لأصالة البراءة الشرعية أو للاستصحاب (مشكيني).

ومن دلالتها على انتهاك الحرمة وجرأته على المعاصي.

ويتصوّر محلّ النظر في صور (٢٣):

منها: ما لو وجد امرأةً في منزل غيره، فظنّها أجنبيّة فأصابها، فبان أنّها زوجته أو أمته.

ومنها: ما لو وطئ زوجته بظنّ أنّها حائض، فبانت طاهرة.

ومنها: ما لو هجم على طعامٍ بيد غيره فأكله، فتبيّن أنّه ملكه.

ومنها: ما لو ذبح شاةً بظنّها للغير بقصد العدوان، فظهرت ملكه.

ومنها: ما إذا قتل نفساً بظنّ أنّها معصومة، فبانت مهدورة.

وقد قال بعض العامّة[1]: نحكم بفسق المتعاطي ذلك؛ لدلالته على عدم المبالاة بالمعاصي»[2].

قول صاحب الفصول بتداخل العقابين إذا صادف التجرّي المعصية الواقعيّة

ثمّ إنّ صاحب الفصول ﴿ بعد اختياره حرمة التجرّي في الجملة قال: إنّ التجرّي إذا صادف المعصية الواقعيّة تداخل عقابهما[3].

ولكنّه لا وجه للتداخل (٢٤) إن أُريد به وحدة العقاب؛ فإنّه ترجيح بلا مرجّح.

---

(٢٣) تكثير الصور للإشاره إلى أقسام المحرّمات، فالأُوليان مثالان للحرمة في الأعراض ذاتية أو عرضية، والثالثة والرابعة مثالان للأموال، والخامسة مثال للنفوس (أوثق الوسائل، ص٢٧).

(٢٤) أراد صاحب الفصول من التجرّي هنا معناه اللغوي ـ أعني: الجرأة على المولى ـ وإلّا فالتجرّي بالمعنى المصطلح لا يجتمع مع المعصية الحقيقية أبداً.

---

١. عبد العزيز بن عبد السلام السلمي في قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج ١، ص ٢١، فصل في من ارتكب كبيرة في ظنّه يتصوّرها بتصور الكبائر وليست في الباطل كبيرة.

٢. القواعد والفوائد، ج ١، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

٣. الفصول الغروية، ص ٨٧.

وإن أُريد به عقاب زائد على عقاب محض التجرّي، فهذا ليس تداخلاً؛ لأنّ كلّ فعل اجتمع فيه عنوانان من القبح يزيد عقابه على ما كان فيه أحدهما.

الثاني

عدم حجّيّة القطع الحاصل من المقدمات العقلية عند الأخباريّين

إنّك قد عرفت[1] أنّه لا فرق ـ فيما يكون العلم فيه كاشفاً محضاً ـ بين أسباب العلم.

وينسب إلى غير واحد من أصحابنا الأخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدّمات العقليّة (٢٥) القطعيّة الغير الضروريّة؛ لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها، فلا يمكن الركون إلى شيء منها[2].

المناقشة مع الأخباريّين

فإن أرادوا عدم جواز الركون بعد حصول القطع فلا يعقل ذلك في مقام اعتبار العلم من حيث الكشف، ولو أمكن الحكم بعدم اعتباره لجرى مثله

ثمّ إنّ حاصل الإيراد عليه: أنّه بعد فرض كون التجرّي عنواناً مستقلّاً مقتضياً للعقاب في مقابل مخالفة الواقع، فلا يخلوا إمّا أنّ يريد من التداخل وحدة العقاب ـ بأن يستند على أحدهما بعينه ـ فهذا ترجيح بلا مرجح، وإمّا أن يريد زيادته على عقاب التجرّي المجرّد عن مخالفة الواقع بحسب الكمّ والكيف، فهذا ليس تداخلاً، بل هو لازم كلّ فعل اجتمع فيه عنوانان من القبح، كأكل النجس المغصوب (أوثق الوسائل، ص ٢٥).

(٢٥) كالقطع بوجوب ردّ الوديعة الحاصل من مقدّمتين، إحديهما: ردّ الوديعة ممّا يحكم العقل بحسنه، وثانيتهما: وكلّ ما حكم العقل بحسنه حكم الشرع بوجوبه. وكالقطع بوجوب الوضوء للصلاة الحاصل من مقدّمتين وهما: الوضوء مقدّمة للصلاة، وكلّ مقدمة الواجب واجبة، فالوضوء واجب. والعلّة في عدم الاعتماد عليه أنّه لا يصل في الوضوح والانكشاف مرتبة الحاصل من الضروريات، كالحكم باستحالة اجتماع النقيضين ونحوه (مشكيني).

---

١. تقدّم في الصفحة: ١٩.

٢. الفوائد المدنية، ص ٢٥٤؛ الحدائق الناضرة، ج ١، ص ١٢٦ ـ ١٣٣.

في القطع الحاصل من المقدّمات الشرعيّة طابق النعل بالنعل.

وإن أرادوا عدم جواز الخوض في المطالب العقليّة لتحصيل المطالب الشرعيّة؛ لكثرة وقوع الغلط والاشتباه فيها، فلو سلّم ذلك وأُغمض عن المعارضة بكثرة ما يحصل من الخطأ في فهم المطالب من الأدلّة الشرعيّة فله وجه.

وحينئذٍ: فلو خاض فيها وحصل القطع بما لا يوافق الحكم الواقعي لم يعذر في ذلك؛ لتقصيره في مقدّمات التحصيل، إلّا أنّ الشأن في ثبوت كثرة الخطأ أزيد ممّا يقع في فهم المطالب من الأدلّة الشرعيّة.

فإن قلت (٣٦): لعلّ نظر هؤلاء في ذلك إلى ما يستفاد من الأخبار ـ مثل قولهم عليهم السلام: «أما إنّه شرّ عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعوه منّا»[١]، وقولهم عليهم السلام: «أما لو أنّ رجلاً قام ليله، وصام نهاره، وتصدّق بجميع ماله وحجّ جميع دهره، ولم يعرف ولاية وليّ الله، فيواليه، ويكون جميع أعماله بدلالته إليه، ما كان له على الله حق في ثوابه، وكان من أهل الإيمان»[٢]، وقولهم عليهم السلام: «من دان الله بغير سماع من صادق ألزمه الله النية[٣] يوم القيامة»[٤] إلى غير ذلك ـ من أنّ الواجب علينا هو امتثال أحكام الله تعالى التي بلّغها

---

(٣٦) حاصله: كون تنجّز الأحكام موقوفاً على تبليغ الحجّة، فلا تجب إطاعتها قبله

---

١. الكافي، ج ٢، ص ٤٠٢، ح ١؛ الأصول الأصيلة، ص ١٢٩؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٧٠، ح ٣٣٢٢٧؛ الفصول المهمّة، ج ١، ص ٦٤٧، ح ١٠٢١.

٢. الكافي، ج ٢، ص ١٩، ح ٥؛ تفسير العيّاشي، ج ١، ص ٢٥٩، ح ٢٠٢؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ١١٩، ح ٢٩٨.

٣. في بصائر الدرجات: «ألزمه الله التيه يوم القيامة». وهكذا في نسخة المطبوع من وسائل الشيعة و الفصول المهمّة، ولكن في الكافي: «ألزمه الله البتّة إلى العناء».

٤. بصائر الدرجات، ص ٣٤، ح ١؛ الكافي، ج ١، ص ٣٧٧، ح ٤؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ح ٧٥، ص ٣٣٢٣٩؛ الفصول المهمّة، ج ١، ص ٦٤٨، ح ١٠٢٣.

حججه تعالى، فكلّ حكم لم يكن الحجّة واسطة في تبليغه لم يجب امتثاله، بل يكون من قبيل: «اسكتوا عمّا سكت الله»[١]؛ فإنّ معنى سكوته عنه عدم أمر أوليائه بتبليغه.

وحينئذٍ: فالحكم المنكشف بغير واسطة الحجّة ملغىً في نظر الشارع وإن كان مطابقاً للواقع، كما يشهد به تصريح الإمام عليه السلام بنفي الثواب (٢٧) على التصدّق بجميع المال، مع القطع بكونه محبوباً ومرضيّاً عند الله.

قلت: أوّلاً: نمنع مدخليّة توسّط تبليغ الحجّة في وجوب إطاعة حكم الله سبحانه؛ كيف والعقل بعد ما عرف أنّ الله تعالى لا يرضى بترك الشيء الفلاني، وعلم بوجوب إطاعة الله لم يحتج ذلك إلى توسّط مبلّغ.

تفسير الأخبار الدالّة على مدخلية تبليغ الحجّة

ودعوى: استفادة ذلك من الأخبار ممنوعة؛ فإنّ المقصود من أمثال الخبر المذكور عدم جواز الاستبداد في الأحكام الشرعيّة بالعقول الناقصة الظنّية ـ على ما كان متعارفاً في ذلك الزمان من العمل بالأقيسة والاستحسانات ـ من غير مراجعة حجج الله، بل في مقابلهم عليهم السلام.

وعلى ما ذكرنا يحمل ما ورد من: «أنّ دين الله لا يصاب بالعقول»[٢].

وأمّا نفي الثواب على التصدّق مع عدم كون العمل به بدلالة وليّ الله، فلابدّ

وإن حصل القطع بها بنفسه. وحاصل الجواب: كفاية إدراك العقل الحكم والخطاب في وجوب إطاعته وإن لم يكن هنا تبليغ، وذلك لاستقلال العقل بذلك (أوثق الوسائل، ص ٣٤).

(٢٧) حيث كان هذا الخبر غير قابل للحمل على ما حمل الأخبار المتقدّمة عليه ـ من نفع العمل بالقطعيّات؛ لكون مورده مما يستقلّ به العقل وهو حسن التصدّق ـ أفرده

---

١. عوالي اللئالي، ٣: ١٦٦، ح ٦١؛ وأنظر الخلاف، ج ١، ص ١١٧، مسألة ٥٩.

٢. كمال الدين، ص ٣٢٤، ح ٩؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٣٠٣، ح ٤١؛ مستدرك الوسائل، ج ١٧، ص ٢٦٢، ح ٢١٢٨٩.

من حمله على التصدّقات الغير المقبولة ـ مثل التصدّق على المخالفين لأجل تديّنهم بذلك الدين الفاسد، كما هو الغالب في تصدّق المخالف على المخالف، كما في تصدّقنا على فقراء الشيعة؛ لأجل محبّتهم لأمير المؤمنين ﷺ وبغضهم لأعدائه ـ أو على أنّ المراد حبط ثواب التصدّق؛ من أجل عدم المعرفة لوليّ الله تعالى، أو على غير ذلك.

وثانياً: سلّمنا مدخليّة تبليغ الحجّة في وجوب الإطاعة، لكنّا إذا علمنا إجمالاً بأنّ حكم الواقعة الفلانيّة لعموم الابتلاء بها قد صدر يقيناً من الحجّة ـ مضافاً إلى ما ورد من قوله ﷺ في خطبة حجّة الوداع: «يا أيّها الناس ما من شيء يقرّبكم من الجنّة ويباعدكم من النار إلّا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقرّبكم من النار ويباعدكم من الجنّة إلّا وقد نهيتكم عنه»[1] ـ ثمّ أدركنا ذلك الحكم: إمّا بالعقل المستقلّ، وإمّا بواسطة مقدّمة عقلية، نجزم من ذلك بأنّ ما استكشفناه بعقولنا صادر عن الحجّة صلوات الله عليه، فيكون الإطاعة بواسطة الحجّة.

عدم جواز الركون إلى العقل فيما يتعلّق بمناطات الأحكام

نعم، الإنصاف(٢٨) أنّ الركون إلى العقل فيما يتعلّق بإدراك مناطات الأحكام لينتقل منها إلى إدراك نفس الأحكام موجب للوقوع في الخطأ كثيراً في

بجواب مستقلّ (أوثق الوسائل، ص ٣٤).

(٢٨) حاصله: التفصيل في حكم العقل؛ بأن يقال بحرمة الركون إلى العقل في تحصيل مناط الحكم الشرعي على سبيل القطع، فيستدلّ به على غير مورد النصّ بأن يستنبط ـ مثلاً ـ من قول الشارع: «الخمر حرام» بواسطة المقدّمات العقلية أنّ علّة حرمة الخمر هي الإسكار؛ ليتعدّى عن مورد النصّ إلى غيره، وبالجواز في غيره من الموارد، ويحمل النهي الوارد في الأخبار على الخوض في المقدّمات العقلية لتحصيل القطع بالمناط، لا على العمل به بعد حصوله (أوثق الوسائل، ص ٣٥).

---

١. الكافي، ج ٢، ص ٧٤، ح ٢؛ وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٤٥، ح ٢١٩٣٩.

نفس الأمر وإن لم يحتمل ذلك عند المدرك، كما يدلّ عليه الأخبار الكثيرة الواردة بمضمون: «أنّ دين الله لا يصاب بالعقول»[١]، وأنّه: «لا شيء أبعد عن دين الله من عقول الناس»[٢].

وأوضح من ذلك كلّه رواية أبان ابن تغلب[(٢٩)] عن الصادق عليه السلام قال: قلت له «لأبي عبدالله عليه السلام»: ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة، كم فيها؟

قال عليه السلام: «عشرٌ من الإبل».

قال: قلت: قطع إصبعين؟

قال عليه السلام: «عشرون».

قلت: قطع ثلاثاً؟

قال عليه السلام: «ثلاثون».

قلت: قطع أربعاً؟

قال عليه السلام: «عشرون».

قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟ كان يبلغنا هذا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله ونقول: الذي

---

(٢٩) تغلب ـ كتضرب ـ وأبان من خيار أصحاب الصادقين عليهما السلام، قال له الباقر عليه السلام: «يا أبان اجلس في مسجد المدينة وأفت للناس؛ فإنّي أحبّ أن يرى في أصحابي مثلك». ومات في حياة الصادق عليه السلام، قال: «أما والله لقد أوجع قلبي موت أبان». (رجال الكشّي، ص ٣٣٠، ح ٦٠١؛ رجال النجاشي، ص ١٠، ح ٧؛ الفهرست للطوسي، ص ٤٤، ح ٦١). وتعاقل الرجل؛ أي توازنه وتساويه (أوثق الوسائل، ص ٣٦).

---

١. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٣٤.

٢. لم نعثر عليه بهذا المضمون؛ بل ان ما ورد في وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٠٣ من الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي الحديث ٦٩ هو: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال عن القرآن». وقريب منه الحديث ٧٣.

جاء به شيطان.

فقال ﷺ: «مهلاً يا أبان، هذا حكم رسول الله ﷺ، إنّ المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الديّة، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف، يا أبان إنّك أخذتني بالقياس، والسنّة إذا قيست محق الدين»[١].

وهي وإن كانت ظاهرة في توبيخ أبان على ردّ الرواية الظنّية ـ التي سمعها في العراق ـ بمجرّد استقلال عقله بخلافه، أو على تعجّبه بما حكم به الإمام ﷺ من جهة مخالفته لمقتضى القياس، إلّا أنّ مرجع الكلّ إلى التوبيخ على مراجعة العقل في استنباط الأحكام، فهو توبيخ على المقدّمات المفضية إلى مخالفة الواقع.

وقد أشرنا[٢] إلى عدم جواز الخوض لاستكشاف الأحكام الدينيّة في المطالب العقليّة والاستعانة بها في تحصيل مناط الحكم والانتقال منه إليه على طريق اللّم؛ لأنّ اُنس الذهن بها يوجب عدم حصول الوثوق بما يصل إليه من الأحكام التوقيفيّة، فقد يصير منشأً لطرح الأمارات النقليّه الظنّيّة؛ لعدم حصول الظنّ له منها بالحكم.

وجوب ترك الخوض في المطالب العقليّة فيما يتعلّق بأصول الدين

وأوجب من ذلك: ترك الخوض في المطالب العقليّة النظريّة لإدراك ما يتعلّق بأُصول الدين؛ فإنّه تعريض للهلاك الدائم والعذاب الخالد، وقد أُشير إلى ذلك عند النهي عن الخوض في مسألة القضاء والقدر[٣]، وعند نهي بعض أصحابهم ﷺ عن المجادلة في المسائل الكلاميّة[٤].

---

١. المحاسن، ج ١، ص ٢١٤، ح ٩٧؛ الكافي، ج ٧، ص ٢٩٩، ح ٦؛ الفقيه، ج ٤، ص ١١٨، ح ٥٢٣٩؛ وسائل الشيعة، ج ٢٩، ص ٣٥٢، ح ٣٥٧٦٢.

٢. تقدّم في الصفحة: ٣٣.

٣. راجع نهج البلاغة، ٥٢٦ / ح ٢٨٧؛ التوحيد للصدوق، ص ٣٦٥، ح ٣ و ٣٢؛ بحار الأنوار، ج ٥، ص ٩٧، ح ٢٢ و ٢٣ و ٣٥ و ٧٦.

٤. راجع الكافي، ج ١، ص ٩٢، باب النهي عن الكلام في الكيفيّة؛ التوحيد للصدوق، ص ٤٥٤، الباب ٦٧؛ وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ١٩٣، كتاب الأمر بالمعروف، الباب ٢٢.

ولكنّ الظاهر من بعض تلك الأخبار: أنّ الوجه في النهي عن الأخير عدم الاطمئنان بمهارة الشخص المنهيّ في المجادلة، فيصير مفحماً عند المخالفين، ويوجب ذلك وهن المطالب الحقّة في نظر أهل الخلاف[١].

الثالث

المشهور عدم اعتبار قطع القطّاع

قد اشتهر في ألسنة المعاصرين: أنّ قطع القطّاع (٣٠) لا اعتبار به.

فإن أُريد بعدم اعتباره عدم اعتباره في الأحكام التي يكون القطع موضوعاً لها ـ كقبول شهادته وفتواه ونحو ذلك ـ فهو حقّ؛ لأنّ أدلّة اعتبار العلم في هذه المقامات لا تشمل هذا قطعاً، كما أنّ أدلّة اعتبار الظنّ ـ في مقام يعتبر فيه ـ مختصّة بالظنّ الحاصل من الأسباب المتعارفة.

وإن أُريد عدم اعتباره في مقامات يعتبر القطع فيها من حيث الكاشفيّة والطريقيّة إلى الواقع، فإن أُريد بذلك أنّه حين قطعه كالشاكّ، فلا شكّ في أنّ أحكام الشاكّ وغير العالم لا تجري في حقّه؛ وكيف يحكم على القاطع بالتكليف بالرجوع إلى ما دلّ على عدم الوجوب عند عدم العلم، والقاطع بأنّه صلّى ثلاثاً بالبناء على أنّه صلّى أربعاً، ونحو ذلك.

وإن أُريد بذلك وجوب ردعه عن قطعه بتنزيله إلى الشكّ، أو تنبيهه على مرضه ليرتدع بنفسه، فهو حقّ، لكنّه يدخل في باب الإرشاد، ولا يختصّ بالقطّاع، بل بكلّ من قطع بما يقطع بخطأه فيه من الأحكام الشرعيّة

---

(٣٠) المراد منه: سريع القطع؛ بأن يحصل له القطع من الأسباب التى لا تورث القطع بمتعارف الناس، وليس المراد منه كثير القطع (أوثق الوسائل، ص٣٦).

---

١. الاحتجاج، ج ١، ص ٢٤، ح ٢٠؛ التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام، ص ٥٢٧، ح ٣٢٢؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ١٢٥، ح ٢.

والموضوعات الخارجيّة المتعلّقة بحفظ النفوس والأعراض، بل الأموال في الجملة، أمّا في ما عدا ذلك ممّا يتعلّق بحقوق الله سبحانه، فلا دليل على وجوب الردع في القطّاع، كما لا دليل عليه في غيره.

ولو بني على وجوب ذلك في حقوق الله سبحانه من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ كما هو ظاهر بعض النصوص والفتاوى[1] ـ لم يفرّق أيضاً بين القطّاع وغيره.

وإن أُريد بذلك أنّه بعد انكشاف الواقع لا يجزي ما أتى به على طبق قطعه، فهو أيضاً حقّ في الجملة؛ لأنّ المكلّف إن كان تكليفه حين العمل مجرّد الواقع من دون مدخليّة للاعتقاد فالمأتيّ به المخالف للواقع لا يجزي عن الواقع، سواء القطّاع وغيره. وإن كان للاعتقاد مدخل فيه ـ كما في أمر الشارع بالصلاة إلى ما يعتقد كونه قبلة ـ فإنّ قضيّة هذا كفاية القطع المتعارف، لا قطع القطّاع، فيجب عليه الإعادة وإن لم تجب على غيره.

الرابع

في اعتبار العلم الإجمالي

إنّ المعلوم إجمالاً[(٣١)] هل هو كالمعلوم بالتفصيل في الاعتبار، أم لا؟

---

(٣١) ليس الإجمال في نفس العلم بل في معلومه، فالوصف بحال المتعلّق، والعلم الإجمالي ما كان معلومه مجملاً مردّداً بين الأمرين أو الأُمور. ثمّ إنّ الكلام قد يقع في إثبات التكليف به؛ بمعنى أنّ المكلّف إذا حصل له العلم بالتكليف إجمالاً، فهل يوجب تنجّز ذلك التكليف مع قطع النظر عن كيفيّة امتثاله، أم هو كالمجهول رأساً؟ وقد يقع في إسقاطه به وكيفيّة امتثاله مع قطع النظر عن كيفية ثبوته، وأنّه هل يكتفى في امتثاله بالموافقة الإجمالية مع إمكان العلم بالموافقة التفصيلية أم لا؟ (أوثق الوسائل، ص٣٩).

---

١. الهداية للصدوق، ص ٥٧، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

والكلام فيه يقع تارةً في اعتباره من حيث إثبات التكليف به، وأنّ الحكم المعلوم بالإجمال هل هو كالمعلوم بالتفصيل في التنجّز على المكلّف، أم هو كالمجهول رأساً؟

وأُخرى في أنّه بعدما ثبت التكليف بالعلم التفصيلي أو الإجماليّ المعتبر، فهل يكتفى في امتثاله بالموافقة الإجماليّة ولو مع تيسّر العلم التفصيلي، أم لا يكتفى به إلّا مع تعذّر العلم التفصيلي، فلا يجوز إكرام شخصين أحدهما زيد مع التمكّن من معرفة زيد بالتفصيل، ولا فعل الصلاتين في ثوبين مشتبهين مع إمكان الصلاة في ثوب طاهر؟

والكلام فيه من الجهة الأُولى يقع من جهتين؛ لأنّ اعتبار العلم الإجمالي له مرتبتان:

الأولى: حرمة المخالفة القطعية [(٣٢)].

والثانية: وجوب الموافقة القطعية.

والمتكفّل للتكلّم في المرتبة الثانية هي مسألة البراءة، والاشتغال عند الشكّ في المكلّف به، فالمقصود في المقام الأوّل التكلّم في المرتبة الأُولى.

المقام الثاني: في كفاية العلم الإجمالي في الامتثال [١]

ولنقدّم الكلام في المقام الثاني، وهو كفاية العلم الإجمالي في الامتثال، فنقول:

الامتثال الإجمالي في العبادات

مقتضى القاعدة جواز الاقتصار في الامتثال على العلم الإجمالي: بإتيان المكلّف به:

---

(٣٢) بأن يكتفى في امتثاله بالموافقة الاحتمالية التي هي أدنى مرتبتي الامتثال (أوثق الوسائل، ص٣٩).

---

١. سيأتي البحث في المقام الأوّل في الصفحة: ٤٢.

أمّا فيما لا يحتاج سقوط التكليف فيه إلى قصد الإطاعة، ففي غاية الوضوح.

وأمّا فيما يحتاج إلى قصد الإطاعة، فالظاهر أيضاً تحقّق الإطاعة إذا قصد الإتيان بشيئين يقطع بكون أحدهما المأمور به.

جواز العمل بالاحتياط لمن يتمكّن من تحصيل العلم التفصيلي

ودعوى أنّ العلم بكون المأتيّ به مقرّباً معتبر حين الإتيان به ولا يكفي العلم بعده بإتيانه، ممنوعة؛ إذ لا شاهد لها بعد تحقّق الإطاعة بغير ذلك أيضاً، فيجوز لمن تمكّن من تحصيل العلم التفصيلي بأداء العبادات العمل بالاحتياط وترك تحصيل العلم التفصيلي.

وأولى بالجواز ما إذا لم يتوقّف الاحتياط على التكرار ـ كما إذا أتى بالصلاة مع جميع ما يحتمل أن يكون جزءاً؛ فإنّ الظاهر عدم ثبوت اتفاقٍ على المنع ووجوب تحصيل اليقين التفصيلي، وإن كان الظاهر ثبوته على عدم الجواز إذا توقّف على التكرار.

هل يلحق الظنّ التفصيلي المعتبر بالعلم التفصيلي فيقدّم على العلم الإجمالي؟

هذا كلّه في تقديم العلم التفصيلي على الإجمالي.

وهل يلحق بالعلم التفصيلي الظنّ التفصيلي المعتبر فيقدّم على العلم الإجمالي، أم لا؟

التحقيق أن يقال: إنّ الظنّ بعد ما ثبت اعتباره بالخصوص، فالظاهر أنّ تقديمه على الاحتياط مبنيّ على اعتبار قصد الوجه، وحيث قد رجّحنا في مقامه عدم اعتبار نيّة الوجه[1] فالأقوى جواز ترك تحصيل الظنّ والأخذ بالاحتياط، ومن هنا يترجّح القول بصحّة عبادة المقلّد إذا أخذ بالاحتياط وترك التقليد، إلّا أنّه خلاف الاحتياط؛ من جهة وجود القول بالمنع من جماعة[2].

---

١. كتاب الصلاة (ضمن تراث الشيخ الأعظم)، ج ٦، ص ٥٢٨ وما بعدها؛ وكتاب الطهارة (ضمن تراث الشيخ الأعظم)، ج ٢، ص ٣٩ ـ ٤٥.

٢. منهم الشهيد الأوّل في الألفية والنفلية: ٣٩، والشهيد الثاني في المقاصد العلية: ٤٧ ـ ٥٥، وروض الجنان ٢: ٦٦٣.

المقام الأوّل: في كفاية العلم الإجمالي في تنجّز التكليف

هل تحرم المخالفة القطعية للعلم الإجمالي؟

أمّا المقام الأوّل ـ وهو كفاية العلم الإجمالي في تنجّز التكليف واعتباره ـ كالتفصيلي ـ فقد عرفت: أنّ الكلام في اعتباره بمعنى وجوب الموافقة القطعيّة وعدم كفاية الموافقة الاحتماليّة راجع إلى مسألة البراءة والاحتياط. والمقصود هنا بيان اعتباره في الجملة الذي أقلّ مراتبه حرمة المخالفة القطعيّة، فنقول:

صور العلم الإجمالي

إنّ للعلم الإجمالي صوراً كثيرة؛ لأنّ الإجمال الطارئ:

إمّا من جهة متعلّق الحكم مع تبيّن نفس الحكم تفصيلاً، كما لو شككنا أنّ حكم الوجوب في يوم الجمعة متعلّق بالظهر أو الجمعة، وحكم الحرمة يتعلّق بهذا الموضوع الخارجي من المشتبهين أو بذاك.

وإمّا من جهة نفس الحكم مع تبيّن موضوعه، كما لو شكّ في أنّ هذا الموضوع المعلوم الكلّي أو الجزئي تعلّق به الوجوب أو الحرمة.

وإمّا من جهة الحكم والمتعلّق جميعاً، مثل أن نعلم أنّ حكماً من الوجوب والتحريم تعلّق بأحد هذين الموضوعين.

ثمّ الاشتباه في كلّ من الثلاثة [٣٣]:

---

(٣٣) حاصل التقسيم: أنّ الاشتباه إمّا أن يكون في متعلّق الحكم، أو في نفس الحكم، أو فيهما معاً، وعلى التقدير إمّا أن تكون الشبهة حكمية أو موضوعية، فالأقسام ستّة. والمراد من الشبهة الحكمية: أن تكون الشبهة في مراد الشارع في موضوع الخطاب، أو محموله، أو كليهما. ومن الشبهة الموضوعية: أن تكون الشبهة في شيء من مصاديق متعلّق

إمّا من جهة الاشتباه في الخطاب الصادر عن الشارع، كما في مثال الظهر والجمعة.

وإمّا من جهة اشتباه مصاديق متعلّق ذلك الخطاب، كما في المثال الثاني.

والاشتباه في هذا القسم (٣٤): إمّا في المكلّف به، كما في الشبهة المحصورة، وإمّا في المكلّف.

وطرفا الشبهة في المكلّف: إمّا أن يكونا احتمالين في مخاطب واحد، كما في الخنثى، وإمّا أن يكونا احتمالين في مخاطبين، كما في واجدي المني في الثوب المشترك.

ولا بدّ قبل التعرّض لبيان حكم الأقسام من التعرّض لأمرين:

العلم الإجمالي الطريقي والموضوعي

أحدهما: أنّك قد عرفت في أوّل مسألة اعتبار العلم[1]: أنّ اعتباره قد يكون من باب محض الكشف والطريقية، وقد يكون من باب الموضوعيّة بجعل الشارع.

والكلام هنا في الأوّل؛ إذ اعتبار العلم الإجمالي وعدمه في الثاني تابع لدلالة ما دلّ على جعله موضوعاً، فإن دلّ على كون العلم التفصيلي داخلاً

الخطاب. وأمّا الأمثلة للأقسام الستّة، فالأوّل: ما ذكره المصنّف من مثال الظهر والجمعة، والثاني: مثل الشبهة المحصورة، والثالث: مثل الشكّ في وجوب الجمعة وحرمتها، والرابع: مثل المرأة المعيّنة المردّدة بين كونها منذورة الوطء أو منذورة الترك، والخامس: مثل ما لو علم إجمالاً بتعلّق أحد الحكمين من الوجوب والحرمة بأحد الفعلين، فتقع الشبهة في كلّ من الحكم ومتعلّقه من جهة الخطاب الصادر من الشارع، والسادس: مثل أن يعلم كون واحدة من هاتين المرأتين واجبة الوطء أو محرّمته؛ لأجل الشكّ في كونها منذورة الوطء أو منذورة الترك (أوثق الوسائل، ص ٤٤).

(٣٤) أي: الشبهة المصداقية (أوثق الوسائل، ص ٤٤).

---

١. تقدّم في الصفحة: ١٨.

في الموضوع ـ كما لو فرضنا أنّ الشارع لم يحكم بوجوب الاجتناب إلّا عمّا علم تفصيلاً نجاسته ـ فلا إشكال في عدم اعتبار العلم الإجمالي بالنجاسة.

حكم ما إذا تولّد من العلم الإجمالي علمٌ تفصيليّ بالحكم الشرعي

الثاني: أنّه إذا تولّد من العلم الإجمالي العلم التفصيلي بالحكم الشرعي في مورد، وجب اتّباعه وحرمت مخالفته؛ لما تقدّم: من اعتبار العلم التفصيلي من غير تقييد بحصوله من منشأ خاصّ. فلا فرق بين من علم تفصيلاً ببطلان صلاته بالحدث، أو بواحد مردّد بين الحدث والاستدبار، أو بين ترك ركن وفعل مبطل، أو بين فقد شرط من شرائط صلاة نفسه وفقد شرط من شرائط صلاة إمامه ـ بناءً على اعتبار وجود شرائط الإمام في علم المأموم ـ إلى غير ذلك.

عدم الفرق بين العلم التفصيلي المتولّد وغيره من العلوم التفصيليه

وبالجملة: فلا فرق بين هذا العلم التفصيلي وبين غيره من العلوم التفصيليّة.

إلّا أنّه قد ورد في الشرع موارد توهم خلاف ذلك:

الموارد التي توهم خلاف ذلك

منها: حكم بعض[1] بصحّة ائتام أحد واجدي المنيّ في الثوب المشترك بينهما بالآخر، مع أنّ المأموم يعلم تفصيلاً ببطلان صلاته من جهة حدثه أو حدث إمامه.

ومنها: حكم الحاكم بتنصيف العين التي تداعاها رجلان، بحيث يعلم صدق أحدهما وكذب الآخر؛ فإنّ لازم ذلك جواز شراء ثالث للنصفين من كلّ منهما، مع أنّه يعلم تفصيلاً عدم انتقال تمام المال إليه من مالكه الواقعي.

إلى غير ذلك من الموارد التي يقف عليها المتتبّع.

الجواب عن الموارد المذكورة

فلا بدّ في هذه الموارد من التزام أحد أُمور (٣٥) على سبيل منع الخلوّ:

---

(٣٥) يجري الوجهان الأوّلان منها في كلا المثالين المذكورين، وأمّا الوجه الثالث:

---

١. وهو العلّامة في تذكرة الفقهاء، ج ١، ص ٢٢٤؛ نهاية الإحكام، ج ١، ص ١٠١؛ والتحرير، ج ١، ص ٩٠؛ والسيد العاملي في مدارك الأحكام، ج ١، ص ٢٧٠.

أحدها: كون العلم التفصيلي في كلٍّ من أطراف الشبهة موضوعاً للحكم، بأن يقال: إنّ المانع للصلاة الحدث المعلوم صدوره تفصيلاً من مكلّف خاصّ، فالمأموم والإمام متطهّران في الواقع.

الثاني: أنّ الحكم الظاهري في حقّ كلّ أحد نافذ واقعاً في حقّ الآخر، بأن يقال: إنّ من كانت صلاته بحسب الظاهر صحيحة عند نفسه فللآخر أن يرتّب عليها آثار الصحّة الواقعيّة، فيجوز له الائتمام به. وكذا من حلّ له أخذ الدار ممّن وصل إليه نصفه، فإنّه يملك هذا النصف في الواقع، وكذلك إذا اشترى النصف الآخر، فيثبت ملكه للنصفين في الواقع.

الثالث: أن يلتزم بتقييد الأحكام المذكورة بما إذا لم يفض إلى العلم التفصيلي بالمخالفة، والمنع ممّا يستلزم المخالفة المعلومة تفصيلاً.

وعليك بالتأمّل في دفع الإشكال عن كلّ مورد بأحد الأُمور المذكورة؛ فإنّ اعتبار العلم التفصيلي بالحكم الواقعي وحرمة مخالفته ممّا لا يقبل التخصيص بإجماع أو نحوه.

أقسام المخالفة للعلم الإجمالي وحكمها

إذا عرفت هذا، فلنعد إلى حكم مخالفة العلم الإجمالي فنقول: مخالفة الحكم المعلوم بالإجمال يتصوّر على وجهين:

أحدهما: مخالفته من حيث الالتزام، كالالتزام بإباحة وطء المرأة المردّدة بين من حرم وطؤها بالحلف ومن وجب وطؤها به مع اتّحاد زماني الوجوب والحرمة، وكالالتزام بإباحة موضوع كلّي مردّد أمره بين الوجوب والتحريم مع عدم كون أحدهما المعيّن تعبّدياً يعتبر فيه قصد الامتثال، فإنّ المخالفة في المثالين ليست من حيث العمل؛ لأنّه لا يخلو من الفعل الموافق للوجوب أو الترك

فيجري في المثال الثاني فقط، فيحكم بجواز شراء أحد النصفين وعدم شراء كليهما. (مشكيني).

الموافق للحرمة، فلا قطع بالمخالفة إلّا من حيث الالتزام بإباحة الفعل.

الثاني: مخالفته من حيث العمل، كترك الأمرين اللذين يعلم بوجوب أحدهما، وارتكاب فعلين يعلم بحرمة أحدهما، فإنّ المخالفة هنا من حيث العمل.

جواز المخالفة الالتزامية للعلم الإجمالي

وبعد ذلك نقول: أمّا المخالفة الغير العمليّة: فالظاهر جوازها في الشبهة الموضوعيّة والحكميّة معاً، سواء كان الاشتباه والترديد بين حكمين لموضوع واحد كالمثالين المتقدّمين، أو بين حكمين لموضوعين[٣٦] كطهارة البدن وبقاء الحدث لمن توضّأ غفلة بمائع مردّد بين الماء والبول؛ لأنّ الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً لا يترتّب عليه أثر إلّا وجوب الإطاعة وحرمة المعصية عملاً، والمفروض أنّهما غير ممكنين.

ووجوب الالتزام بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن العمل غير ثابت؛ لأنّ الالتزام بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة إنّما يجب مقدّمةً للعمل، وليست كالأُصول الاعتقادية يطلب فيها الالتزام والاعتقاد من حيث الذات، فلا مانع من جريان الأصل في الشبهات الموضوعية، فيخرج مجراه عن موضوع التكليفين، فيقال: الأصل عدم تعلّق الحلف بوطء هذه، وعدم تعلّق الحلف بترك وطئها، فتخرج المرأة بذلك عن موضوع حكمي التحريم والوجوب، فيحكم بالإباحة؛ لأجل الخروج عن موضوع الحرمة والوجوب، لا لأجل طرحهما. وكذا الكلام في الحكم بطهارة البدن وبقاء الحدث في الوضوء بالمائع المردّد.

وكذا لا مانع من جريانه في الشبهة الحكمية، وإن كان منافياً لنفس الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً، لا مخرجاً عن موضوعه.

---

(٣٦) فإنّ الطهارة موضوعها البدن، والحدث موضوعها الروح والنفس، والتقييد بالغفلة لأجل أن يتأتّى منه قصد القربة (مشكيني).

فالتحقيق: أنّ طرح الحكم الواقعي ولو كان معلوماً تفصيلاً ليس محرّماً إلّا من حيث كونها معصيةً دلّ العقل على قبحها واستحقاق العقاب بها. فإذا فرض العلم تفصيلاً بوجوب الشيء فلم يلتزم به المكلّف، إلّا أنّه فعله لا لداعي الوجوب لم يكن عليه شيء.

نعم، لو أُخذ في ذلك الفعل نيّة القربة، فالإتيان به لا للوجوب مخالفة عملية ومعصية؛ لترك المأمور به، ولذا قيّدنا الوجوب والتحريم في صدر المسألة بغير ما علم كون أحدهما المعيّن تعبّدياً.

فإذا كان هذا حال العلم التفصيلي، فإذا علم إجمالاً بحكم مردّد بين الحكمين، وفرضنا إجراء الأصل في نفي الحكمين اللذين علم بكون أحدهما حكم الشارع، والمفروض أيضاً عدم مخالفته في العمل فلا معصية ولا قبح، بل وكذلك لو فرضنا عدم جريان الأصل؛ لما عرفت من ثبوت ذلك في العلم التفصيلي.

المخالفة الالتزاميّة ليست مخالفة

فلخّص الكلام: أنّ المخالفة من حيث الالتزام ليست مخالفة، ومخالفة الأحكام الفرعيّة إنّما هي في العمل، ولا عبرة بالالتزام وعدمه.

تقرير الجواز بوجهٍ أخصر

ويمكن أن يقرّر دليل الجواز بوجه أخصر، وهو: أنّه لو وجب الالتزام:

فإن كان بأحدهما المعيّن واقعاً فهو تكليف من غير بيان، ولا يلتزمه أحد.

وإن كان بأحدهما المخيّر فيه فهذا لا يمكن أن يثبت بذلك الخطاب الواقعي المجمل، فلابدّ له من خطاب آخر، وهو لا دليل عليه.

ظهور الاتّفاق على عدم الرجوع إلى الإباحة في دوران الأمر بين الوجوب والتحريم

نعم، ظاهرهم في مسألة دوران الأمر بين الوجوب والتحريم: الاتّفاق على عدم الرجوع إلى الإباحة، وإن اختلفوا بين قائل بالتخيير[1] وقائل

---

١. كالشيخ محمد حسين الطهراني في الفصول: ٣٥٦.

بتعيين الأخذ بالحرمة[١].

والإنصاف: أنّه لا يخلو عن قوّة؛ لأنّ المخالفة العمليّة التي لا تلزم في المقام هي المخالفة دفعةً وفي واقعة، وأمّا المخالفة تدريجاً وفي واقعتين فهي لازمة ألبتة، والعقل كما يحكم بقبح المخالفة دفعةً عن قصد وعمد، كذلك يحكم بحرمة المخالفة في واقعتين تدريجاً عن قصد إليها من غير تعبّد بحكم ظاهري عند كلّ واقعة، وحينئذٍ: فيجب بحكم العقل الالتزام بالفعل أو الترك؛ إذ في عدمه ارتكاب لما هو مبغوض للشارع يقيناً عن قصد.

وتعدّد الواقعة (٣٧) إنّما يجدي مع الإذن من الشارع عند كلّ واقعة، كما في تخيير الشارع للمقلّد بين قولي المجتهدين تخييراً مستمرّاً يجوز معه الرجوع عن أحدهما إلى الآخر، وأمّا مع عدمه فالقادم على ما هو مبغوض للشارع يستحقّ عقلاً العقاب على ارتكاب ذلك المبغوض، أمّا لو التزم بأحد الاحتمالين قبح عقابه على مخالفة الواقع لو اتّفقت.

ويمكن استفادة الحكم أيضاً من فحوى أخبار التخيير عند التعارض.

لكن هذا الكلام لا يجري في الشبهة الواحدة التي لم تتعدّد فيها الواقعة حتّى تحصل المخالفة العمليّة تدريجاً، فالمانع في الحقيقة هي المخالفة العمليّة

---

(٣٧) دفع لتوهّم اختصاص حرمة المخالفة العملية بصورة وحدة الواقعة وعدم تأتّيها في الوقائع المتعدّدة، كتخيير المقلّد بين قولي المجتهدين على نحو الاستمرار. وحاصل الدفع: أنّ عدم القبح في الوقائع المتعدّدة إنّما يسلّم فيما كان للمكلّف عند كلّ واقعة دليل تعبّدي وإذن صادر من الشارع مع قطع النظر عن الآخر، وأمّا مع عدمه ـ بأن كانت الوقائع المتعدّدة من جزئيّات التكليف الواحد المعلوم بالإجمال ومحتملاته ـ فالعقل لا يفرّق بينها وبين الواقعة الواحدة في قبح المخالفة العملية (أوثق الوسائل، ص٥١).

---

١. كالعلّامة الحلّي في نهاية الوصول، ج ٥، ص٣٢٨ ـ ٣٢٩.

القطعيّة ولو تدريجاً مع عدم التعبّد بدليل ظاهريّ، فتأمّل (٣٨).

هذا كلّه في المخالفة القطعيّة للحكم المعلوم إجمالاً من حيث الالتزام، بأنّ لا يلتزم به أو يلتزم بعدمه في مرحلة الظاهر إذا اقتضت الأُصول ذلك.

المخالفة العملية للعلم الإجمالي

وأمّا المخالفة العمليّة (٣٩):

فإن كانت لخطاب تفصيلي، فالظاهر عدم جوازها، سواء كانت في الشبهة الموضوعية، كارتكاب الإناءين المشتبهين المخالف لقول الشارع: اجتنب عن النجس، وكترك القصر والإتمام في موارد اشتباه الحكم؛ لأنّ ذلك معصية لذلك الخطاب؛ لأنّ المفروض وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بين الإناءين، ووجوب صلاة الظهر ـ مثلاً ـ قصراً أو إتماماً، وكذا لو قال: أكرم زيداً، واشتبه بين شخصين، فإنّ ترك إكرامهما معصية.

لو كانت المخالفة لخطاب تفصيلي

فإن قلت (٤٠): إذا أجرينا أصالة الطهارة في كلٍّ من الإناءين وأخرجناهما عن موضوع النجس بحكم الشارع، فليس في ارتكابهما ـ بناءً على طهارة كلّ منهما ـ مخالفة لقول الشارع: اجتنب عن النجس.

---

(٣٨) لعلّه إشارة إلى أنّ أصل الاباحة ـ على تقدير القول بجريانه مع العلم الإجمالي في خصوص كلّ واقعة ـ فهو حكم ظاهري بالنسبة إلى كلّ واقعة كالتخيير الشرعي للمقلّد. وإن قلنا: إنّ العلم الإجمالي مانع عن الأصل، فلا فرق بين أصل الإباحة وغيره (الفوائد الرضوية، المحقّق الهمداني، ص٧٧).

(٣٩) مخالفة العمل إمّا لخطاب معلوم بالتفصيل، وإمّا مردّد بين خطابين، وعلى التقديرين: إمّا أن تكون الشبهة حكمية أو موضوعية، والأمثلة واضحة ممّا ذكره (أوثق الوسائل، ص٥٢).

(٤٠) حاصله: منع لزوم المخالفة العملية في الشبهة الموضوعية بعد فرض كون الأُصول فيها مخرجة لمجاريها عن موضوع الخطابات الواقعية؛ إذ بعد الحكم بطهارة كلّ من الإناءين لم تلزم مخالفة العمل لقوله: «اجتنب عن النجس». (أوثق الوسائل، ص٥٣).

قلت: أصالة الطهارة (٤١) في كلّ منهما بالخصوص إنّما يوجب جواز ارتكابه من حيث هو، وأمّا الإناء النجس الموجود بينهما فلا أصل يدلّ على طهارته؛ لأنّه نجس يقيناً، فلا بدّ إمّا من اجتنابهما؛ تحصيلاً للموافقة القطعية، وإمّا أن يجتنب أحدهما؛ فراراً عن المخالفة القطعية، على الاختلاف المذكور في محلّه[1].

هذا، مع أنّ حكم الشارع بخروج مجرى الأصل عن موضوع التكليف الثابت بالأدلّة الاجتهاديّة لا معنى له إلّا رفع حكم ذلك الموضوع، فمرجع أصالة الطهارة إلى عدم وجوب الاجتناب المخالف لقوله: اجتنب عن النجس. فافهم.

لو كانت المخالفة لخطاب مردّد، ففيها وجوه

وإن كانت المخالفة مخالفة لخطاب مردّد بين خطابين ـ كما إذا علمنا بنجاسة هذا المائع أو بحرمة هذه المرأة، أو علمنا بوجوب الدعاء عند رؤية هلال شهر رمضان أو بوجوب الصلاة عند ذكر النبي ﷺ ـ ففي المخالفة القطعيّة حينئذٍ وجوه:

أحدها: الجواز مطلقاً؛ لأنّ المردّد بين الخمر والأجنبية لم يقع النهي عنه في خطاب من الخطابات الشرعيّة حتّى يحرم ارتكابه، وكذا المردّد بين الدعاء والصلاة؛ فإنّ الإطاعة والمعصية عبارة عن موافقة الخطابات التفصيليّة

---

(٤١) حاصل الجواب الأوّل: منع شمول أدلّة الأُصول لصورة العلم الإجمالي كما هو مختاره، وأنّ إجراء الأصل في كلّ من المشتبهين إنّما هو مع ملاحظة كلّ منهما في نفسه مع قطع النظر عن الواقع، وأمّا معه فلا. وحاصل الثاني: لزوم صرف أدلّة الأُصول ـ على تقدير تسليم شمولها لأطراف العلم الإجمالي ـ عن ظاهرها إلى غير هذه الصورة كالشبهة البدوية (أوثق الوسائل، ص٦١).

---

١. يأتي في الصفحة: ٣١٤ وما بعدها.

ومخالفتها.

الثاني: عدم الجواز مطلقاً؛ لأنّ مخالفة الشارع قبيحة عقلاً مستحقّة للذمّ عليها، ولا يعذر فيها إلّا الجاهل بها.

الثالث: الفرق بين الشبهة في الموضوع والشبهة في الحكم، فيجوز في الأُولى دون الثانية؛ لأنّ المخالفة القطعيّة في الشبهات الموضوعيّة فوق حدّ الإحصاء(٤٢)، بخلاف الشبهات الحكميّة، كما يظهر من كلماتهم في مسائل الإجماع المركّب[١].

الأقوى عدم الجواز مطلقاً

والأقوى من هذه الوجوه هو الوجه الثاني ثمّ الثالث.

هذا كلّه في اشتباه الحكم من حيث الفعل المكلّف به.

الاشتباه من حيث شخص المكلّف

وأمّا الكلام في اشتباهه من حيث الشخص المكلّف بذلك الحكم، فيقع في الحكم الثابت لموضوع واقعيّ مردّد بين شخصين، كأحكام الجنابة المتعلّقة بالجنب المردّد بين واجدي المني، ومحصّله:

تردّد التكليف بين شخصين

أنّ مجرّد تردّد التكليف بين شخصين لا يوجب على أحدهما شيئاً؛ إذ العبرة في الإطاعة والمعصية بتعلّق الخطاب بالمكلّف الخاصّ، فالجنب المردّد بين شخصين غير مكلّف بالغسل وإن ورد من الشارع أنّه يجب الغسل على كلّ جنب؛ فإنّ كلّاً منهما شاكّ في توجّه هذا الخطاب إليه، فيقبح عقاب واحد من الشخصين يكون جنباً بمجرّد هذا الخطاب الغير المتوجّه إليه.

---

(٤٢) لحصول العلم لكلّ أحد ببطلان بعض وضوءاته وأغساله ـ لنجاسة الماء مثلاً ـ وأكله الغذاء المتنجّس والشراب المتنجّس في موارد كثيرة في طول عمره ونحو ذلك. (مشكيني).

---

١. أنظر جواهر الكلام، ج ٢، ص ٣٩، بل صرّح به في ذخيرة المعاد، ج ١، ص ٥٠.

لو اتّفق لأحدهما أو الثالث علم بتوجّه الخطاب إليه

نعم، لو اتّفق لأحدهما أو لثالث علم بتوجّه خطاب إليه دخل في اشتباه متعلّق التكليف الذي تقدّم حكمه بأقسامه[١].

بعض فروع المسألة

ولا بأس بالإشارة إلى بعض فروع المسألة ليتّضح انطباقها على ما تقدّم في العلم الإجمالي بالتكليف.

فمنها: حمل أحدهما الآخر وإدخاله في المسجد للطواف أو لغيره؛ بناءً على تحريم إدخال الجنب أو إدخال النجاسة الغير المتعدّية.

فإن قلنا: الدخول والإدخال متحقّقان بحركة واحدة دخل[٤٣] في المخالفة القطعيّة المعلومة تفصيلاً وإن تردّد بين كونه من جهة الدخول أو الإدخال.

وإن جعلناهما[٤٤] متغايرين في الخارج كما في الذهن: فإن جعلنا الدخول والإدخال راجعين إلى عنوان محرّم واحد ـ وهو القدر المشترك بين إدخال النفس وإدخال الغير ـ كان من المخالفة المعلومة بالخطاب التفصيلي، نظير ارتكاب المشتبهين بالنجس.

وإن جعلنا كلّاً منهما عنواناً مستقلّاً دخل في المخالفة للخطاب المعلوم بالإجمال الذي عرفت فيه الوجوه المتقدّمة.

وكذا من جهة دخول المحمول واستئجاره الحامل ـ مع قطع النظر عن حرمة

---

(٤٣) يعني: يخرج ـ حينئذٍ ـ عن محلّ الكلام؛ إذ لا عبرة بإجمال الخطاب بعد أن تولّد منه علم تفصيلي بالحرمة (الفوائد الرضويّة، المحقّق الهمداني، ص ٨٠).

(٤٤) بأن قلنا: إنّ الإدخال يحصل بالحمل الذي هو فعل آخر مقارن للدخول الذي يتحقّق بالمشي إلى المسجد. فحينئذٍ: يكون بمنزلة ما لو أوجد كلّاً منهما بفعل مستقلّ متمايز عن الآخر، كما لو دفع الآخر إلى المسجد، ثمّ دخل هو بنفسه (الفوائد الرضويّة، المحقّق الهمداني، ص ٨٠).

---

١. تقدّم في الصفحة: ٣٩ وما بعدها.

الدخول والإدخال عليه (٤٥) أو فرض عدمها ـ؛ حيث إنّه يعلم إجمالا بصدور أحد المحرّمين: إمّا دخول المسجد جنباً، أو استئجار جنب للدخول في المسجد.

إلّا أن يقال: بأنّ الاستئجار تابع لحكم الأجير، فإذا لم يكن في تكليفه محكوماً بالجنابة وأُبيح له الدخول في المسجد صحّ استئجار الغير له.

ومنها: اقتداء الغير بهما في صلاة (٤٦) أو صلاتين:

فإن قلنا بأنّ عدم جواز الاقتداء من أحكام الجنابة الواقعيّة كان الاقتداء بهما في صلاة واحدة موجباً للعلم التفصيلي ببطلان الصلاة، والاقتداء بهما في صلاتين من قبيل ارتكاب الإناءين، والاقتداء بأحدهما في صلاة واحدة كارتكاب أحد الإناءين.

وإن قلنا: إنّه يكفي في جواز الاقتداء عدم جنابة الشخص في حكم نفسه صحّ الاقتداء في صلاة فضلاً عن صلاتين؛ لأنّهما طاهران بالنسبة إلى حكم الاقتداء.

والأقوى: هو الأوّل؛ لأنّ الحدث مانع واقعي لا علمي.

نعم، لا إشكال في استئجارهما لكنس المسجد فضلاً عن استئجار أحدهما؛ لأنّ صحّة الاستئجار تابعة لإباحة الدخول لهما لا للطهارة الواقعيّة، والمفروض إباحته لهما.

وقس على ما ذكرنا جميع ما يرد عليك، مميّزاً بين الأحكام المتعلّقة بالجنب

---

(٤٥) أي: على الحامل؛ يعني: أنّ الكلام إنّما هو في تكليف المحمول من حيث علمه إجمالاً بأنّه أو أجيره جنب مع قطع النظر عن أنّ فعل الحامل محرّم، فيكون استيجاره إعانة على الإثم (الفوائد الرضوية، المحقّق الهمداني، ص٨١).

(٤٦) بأن اقتدى بأحدهما في صلاة ثمّ عرض للإمام مانع عن إتمامها فأقام الآخر مقامه فأتمّها (أوثق الوسائل، ص٥٥).

من حيث الحدث الواقعي وبين الأحكام المتعلّقة بالجنب من حيث إنّه مـانع ظاهريّ للشخص المتّصف به.

هذا تمام الكلام في اعتبار العلم.

المقصد الثاني

في الظّن

المقصد الثاني
في الظنّ

والكلام فيه يقع في مقامين:

أحدهما: في إمكان التعبّد به عقلاً[1].

والثاني: في وقوعه عقلاً أو شرعاً.

أمّا الأوّل:

المعروف إمكان التعبّد بالظنّ

فاعلم أنّ المعروف هو إمكانه. ويظهر من الدليل المحكيّ عن ابن قِبَة[2] في استحالة العمل بالخبر الواحد: عموم المنع لمطلق الظنّ، فإنّه استدلّ على مذهبه بـ: أنّ العمل به موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال؛ إذ لا يؤمن أن يكون

---

(١) ليس النزاع في المقام في إمكانه الذاتي ـ لبداهة قابليّة الظنّ لأن يلزم باتّباعه ـ بل النزاع في الإمكان بمعنى عدم لزوم محال من فرض وجوده، ويسمّى بالإمكان الوقوعي، ويقابله الامتناع بمعنى لزومه منه (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص ٦٥).

(٢) ابن قِبَة ـ بكسر القاف وفتح الباء مع التخفيف ـ: هو أبو جعفر محمّد بن عبدالرحمن الرازي، متكلّم عظيم القدر حسن العقيدة قويّ الكلام، كان من المعتزلة فتبصّر وانتقل (أوثق الوسائل، ص٥٩).

ما أُخبر بحلّيته حراماً وبالعكس[١].

وهذا الوجه كما ترى جار في مطلق الظنّ، بل في مطلق الأمارة الغير العلميّة وإن لم يفد الظنّ.

دليل ابن قبة على الامتناع

واستدلّ المشهور على الإمكان: بأنّا نقطع بأنّه لا يلزم من التعبّد به محال[٢].

دليل المشهور على الإمكان

وفي هذا التقرير نظر؛ إذ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على إحاطة العقول بجميع الجهات المحسّنة والمقبّحة وعملها بانتفائها، وهو غير حاصل فيما نحن فيه.

الأولى في الاستدلال

فالأولى أن يقرّر هكذا(٣): إنّا لا نجد في عقولنا بعد التأمّل ما يوجب الاستحالة، وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان.

المناقشة في دليل ابن قبة

وأُجيب عن دليل ابن قبة: تارةً بالنقض بالأُمور الكثيرة الغير المفيدة للعلم، كالفتوى والبيّنة واليد، بل القطع أيضاً؛ لأنّه قد يكون جهلاً مركّباً.

وأُخرى بالحلّ، بأن يقال: إنّه إن أراد امتناع التعبّد بالخبر في المسألة التي أنسدّ فيها باب العلم بالواقع فلا يعقل المنع عن العمل به فضلاً عن امتناعه. وإن أراد الامتناع مع انفتاح باب العلم والتمكّن منه في مورد

---

(٣) لمّا كان ظاهر المشهور دعوى الإمكان الواقعي وكان إثباته موقوفاً على إحاطة العقل بجميع الجهات المحسِّنة والمقبِّحة وانتفائها في الواقع وكانت دعوى ذلك مصادمة للوجدان، عدل ره عنه وقرّره بما يفيد الإمكان الظاهري. وحاصله: أنّ التعبّد بالظنّ لم تثبت استحالته؛ إذ ليس في العقل ما يستحيله، ومع الشكّ في إمكان شيء وامتناعه يحكم بإمكانه في مرحلة الظاهر؛ لبناء العقلاء عليه (أوثق الوسائل، ص ٥٩).

١. معارج الأُصول، ص ١٤١؛ الفصول الغروية، ص ٢٧١.

٢. عدّة الأُصول، ج ١، ص ١٠٣؛ قال ابن الحاجب في مسألة جواز التعبّد بالقياس: لنا: أنّه إذا قدّر لم يلزم منه محال لنفسه قطعاً ولا لغيره، منتهى الوصول والأمل: ١٨٦.

العمل بالخبر فنقول:

التعبّد بالخبر على وجهين: الطريقيّة والسببيّة

إنّ التعبّد بالخبر حينئذٍ بل بكلّ أمارة غير علميّة يتصوّر على وجهين:

١ ـ مسلك الطريقيّة

الأوّل: أن يكون ذلك من باب مجرّد الكشف عن الواقع، فلا يلاحظ في التعبّد بها إلّا الإيصال إلى الواقع، فلا مصلحة في سلوك هذا الطريق وراء مصلحة الواقع، كما لو أمر المولى عبده عند تحيّره في طريق بغداد بسؤال الأعراب عن الطريق، غير ملاحظ في ذلك إلّا كون قول الأعراب موصلاً إلى الواقع دائماً أو غالباً، والأمر بالعمل في هذا القسم ليس إلّا للإرشاد. وهذا الوجه غير صحيح مع علم الشارع العالم بالغيب بعدم دوام موافقة هذه الأمارة للواقع.

٢ ـ مسلك السببيّة

الثاني: أن يكون ذلك لمدخليّة[٤] سلوك الأمارة في مصلحة العمل بها وإن خالف الواقع؛ فإنّ العمل على طبق تلك الأمارة[٥] والالتزام به في مقام العمل على أنّه هو الواقع وترتيب الآثار الشرعيّة المترتّبة عليه واقعاً يشتمل على مصلحة، فأوجبه الشارع.

تدارك ما يفوت من مصلحة الواقع بالمصلحة السلوكيّة

وتلك المصلحة لابدّ أن تكون ممّا يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع؛

---

(٤) مقتضى هذا الوجه هو الرخصة في العمل بمؤدّى الأمارة وفرض مؤدّاها واقعاً؛ لأجل ملاحظة الشارع المصلحة في سلوكها من دون أن تحدث بسبب قيامها مصلحة في نفس الفعل. فإذا قامت الأمارة المخالفة، فغاية ما تقتضيه المصلحة الموجودة في سلوكها هي الرخصة في العمل بها وفرض مؤدّاها واقعاً مع بقاء الواقع على ما هو عليه. وثمرة بقائه يظهر في وجوب الإعادة والقضاء مع انكشاف الخلاف في الوقت أو خارجه (أوثق الوسائل، ص٥٩).

(٥) يعني: أنّ المصلحة إنّما هي في نصب الطريق وتنزيل شيء منزلة العلم ـ كالتسهيل على المكلّف ونحوه ـ من غير أن يكون له دخل في حسن متعلّقه كنفس العلم الذي هو طريق عقلي (الفوائد الرضوية، المحقّق الهمداني، ص٩٤).

وإلّا كان تفويتاً لمصلحة الواقع، وهو قبيح ـ كما عرفت في كلام ابن قبة[١] (٦) ـ فإذا أدّت الأمارة إلى وجوب صلاة الجمعة واقعاً وجب ترتيب أحكام الوجوب الواقعي وتطبيق العمل على وجوبها الواقعي، فإن كان في أوّل الوقت جاز الدخول فيها بقصد الوجوب وجاز تأخيرها، فإذا فعلها جاز له فعل النافلة وإن حرمت في وقت الفريضة المفروض كونها في الواقع هي الظهر؛ لعدم وجوب الظهر عليه فعلاً ورخصته في تركها.

وإن كان في آخر وقتها حرم تأخيرها والاشتغال بغيرها.

---

(٦) قد يتوهّم أنّ هذا الوجه هو التصويب المجمع على بطلانه. والجواب: أنّ التصويب ـ وهو ثبوت الأحكام في حقّ العالم دون الجاهل ـ على أقسام: الأول: أن يكون الحكم من أصله تابعاً للأمارة بحيث لا يكون في حقّ الجاهل مع قطع النظر عن وجود هذه الأمارة وعدمها حكم، فيكون الأحكام الواقعيّة مختصّة بالعالمين بها، والجاهل لا حكم له ولا مفسدة ولا مصلحة في فعله.

الثاني: أن يكون الحكم الفعلي تابعاً للأمارة بمعنى أنّ لله في كل واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل لولا قيام الأمارة على خلافه ـ بحيث يكون قيام الأمارة المخالفة سبباً لانقلاب المصالح والمفاسد وانقلاب الحكم الواقعي الأوّلي إلى واقعي آخر. والظاهر: بطلان كلا القسمين، وقد ادّعي تواتر الأخبار بوجود حكم مشترك بين العالم والجاهل.

فإذن قد ظهر بطلان التوهّم المذكور فإنّه على الوجه الثاني المقرّر في المتن إذا قامت الأمارة على وجوب الجمعة مع كون الواجب الواقعي ظهراً، فلا تنتفي مصلحة الظهر ولا حكمها الإنشائيّ المشترك. نعم لا يكون منجّزاً؛ لقيام الأمارة على خلافه، كما أنّه لا تتولّد مصلحة في الجمعة ولا يحدث لها حكم واقعي. نعم يكون قيام الأمارة سبباً لحدوث حكم ظاهري متعلّق بها ناشٍ عن مصلحة في إنشائه وسلوك تلك الأمارة ـ كما بيّنه رحمه الله ـ والحكم الظاهري لا ينا في الواقعي كذلك، ولا دليل على بطلان هذا القول (مشكيني).

---

١. تقدّم في الصفحة: ٥٧ ـ ٥٨.

لزوم استمرار المصلحة في صورة استمرار الحكم الظاهري

ثمّ إن استمرّ هذا الحكم الظاهري ـ أعني الترخيص في ترك الظهر إلى آخر وقتها ـ وجب كون الحكم الظاهريّ بكون ما فعله في أوّل الوقت هو الواقع ـ المستلزم لفوات الواقع على المكلّف ـ مشتملاً على مصلحة يتدارك بها ما فات لأجله من مصلحة الظهر؛ لئلّا يلزم تفويت الواجب الواقعي على المكلّف مع التمكّن من إتيانه بتحصيل العلم به.

وإن لم يستمرّ بل علم بوجوب الظهر في المستقبل بطل وجوب العمل على طبق وجوب صلاة الجمعة واقعاً، ووجب العمل على طبق عدم وجوبه في نفس الأمر من أوّل الأمر؛ لأنّ المفروض عدم حدوث الوجوب النفس الأمري، وإنّما عمل على طبقه ما دامت أمارة الوجوب قائمة، فإذا فقدت بانكشاف وجوب الظهر وعدم وجوب الجمعة وجب ـ حينئذٍ ـ ترتيب ما هو كبرى لهذا المعلوم ـ أعني وجوب الإتيان بالظهر ـ ونقض آثار وجوب صلاة الجمعة إلّا ما فات منها؛ فقد تقدّم أنّ مفسدة فواته متداركة بالحكم الظاهريّ المتحقّق في زمان الفوت.

فلو فرضنا العلم بعد خروج وقت الظهر، فقد تقدّم أنّ حكم الشارع بالعمل بمؤدّى الأمارة اللازم منه ترخيص ترك الظهر في الجزء الأخير لابدّ أن يكون لمصلحة يتدارك بها مفسدة ترك الظهر.

ثمّ إن قلنا: إنّ القضاء فرع صدق الفوت المتوقّف على فوات الواجب من حيث إنّ فيه مصلحة لم يجب فيما نحن فيه؛ لأنّ الواجب وإن ترك إلّا أنّ مصلحته متداركة، فلا يصدق على هذا الترك الفوت.

وإن قلنا: إنّه متفرّع على مجرّد ترك الواجب وجب هنا؛ لفرض العلم بترك صلاة الظهر مع وجوبها عليه واقعاً.

إلّا أن: يقال إنّ غاية ما يلزم في المقام هي المصلحة في معذوريّة هذا الجاهل

ولو كانت لتسهيل الأمر على المكلّفين، ولا ينافي ذلك صدق الفوت.

وبالجملة: فحال الأمر بالعمل بالأمارة القائمة على حكم شرعيّ حال الأمر بالعمل على الأمارة القائمة على الموضوع الخارجي، كحياة زيد وموت عمرو، فكما أنّ الأمر بالعمل في الموضوعات لا يوجب جعل نفس الموضوع وإنّما يوجب جعل أحكامه، فيترتّب عليه الحكم ما دامت الأمارة قائمة عليه، فإذا فقدت الأمارة وحصل العلم بعدم ذلك الموضوع ترتّب عليه في المستقبل جميع أحكام عدم ذلك الموضوع من أوّل الأمر، فكذلك حال الأمر بالعمل على الأمارة القائمة على الحكم.

المراد من الحكم الواقعي

والمراد بالحكم الواقعي الذي يلزم بقائه، هو الحكم المتعيّن المتعلّق بالعباد الذي يحكي عنه الأمارة ويتعلّق به العلم أو الظنّ وأُمر السفراء بتبليغه، وإن [لم][1] يلزم امتثاله فعلاً في حقّ من قامت عنده أمارة على خلافه، إلّا أنّه يكفي في كونه الحكم الواقعي: أنّه لا يعذر فيه إذا كان عالماً به أو جاهلاً مقصّراً، والرخصة في تركه عقلاً، في الجاهل القاصر، أو شرعاً كمن قامت عنده أمارة معتبرة على خلافه.

وممّا ذكرنا يظهر حال الأمارة على الموضوعات الخارجيّة؛ فإنّها من هذا القسم الثالث.

والحاصل: أنّ المراد بالحكم الواقعي، هي مدلولات الخطابات الواقعيّة الغير المقيّدة بعلم المكلّفين ولا بعدم قيام الأمارة على خلافها، ولها آثار عقليّة وشرعيّة تترتّب عليها عند العلم بها أو قيام أمارة حكم الشارع بوجوب البناء على كون مؤدّاها هو الواقع. نعم هذه ليست أحكاماً فعليّة بمجرّد وجودها الواقعي.

---

١. لم ترد في نسخة المؤلّف، وأثبتناها من المصدر.

وتلخّص من جميع ما ذكرنا: أنّ ما ذكره ابن قبة ـ من استحالة التعبّد بخبر الواحد أو بمطلق الأمارة الغير العلميّة ـ ممنوع على إطلاقه، وإنّما يقبح إذا ورد التعبّد على بعض الوجوه كما تقدّم.

ثمّ إنّه ربما ينسب إلى بعضٍ إيجاب التعبّد بخبر الواحد أو بمطلق الأمارة[1] على الله تعالى، بمعنى قبح تركه منه، في مقابل قول ابن قبة.

القول بوجوب التعبّد بالأمارة على الشارع والمناقشة فيه

فإن أراد به وجوب إمضاء حكم العقل بالعمل به عند عدم التمكّن من العلم وبقاء التكليف فحسن.

وإن أراد حكم صورة الانفتاح، فإن أراد وجوب التعبّد العينيّ فهو غلط؛ لجواز تحصيل العلم معه قطعاً. وإن أراد وجوب التعبّد به تخييراً فهو ممّا لا يدركه العقل؛ إذ لا يعلم العقل بوجود مصلحة في الأمارة يتدارك بها مصلحة الواقع التي تفوت بالعمل بالأمارة.

اللّهم إلّا أن يكون في تحصيل العلم حرج يلزم في العقل رفع إيجابه بنصب أمارة هي أقرب من غيرها إلى الواقع أو أصحّ في نظر الشارع من غيره في مقام البدليّة عن الواقع، وإلّا فيكفي إمضائه للعمل بمطلق الظنّ كصورة الانسداد.

---

١. منهم أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ٢، ص ٥٨٣؛ القاضي أبو يعلى في العدّة، ج ٣، ص ٨٥٩؛ الغزالي في المستصفى، ج ٢، ص ١١٧.

المقام الثاني: في وقوع التعبّد بالظنّ

في وقوع التعبد بالظنّ

ثمّ إذا تبيّن عدم استحالة تعبّد الشارع بغير العلم وعدم القبح فيه ولا في تركه فيقع الكلام في المقام الثاني في وقوع التعبّد به في الأحكام الشرعيّة مطلقاً أو في الجملة.

وقبل الخوض في ذلك لابدّ من تأسيس الأصل الذي يكون عليه المعوّل عند عدم الدليل على وقوع التعبّد بغير العلم مطلقاً أو في الجملة، فنقول:

حرمة العمل بالظنّ غير المعتبر: للأدلّة الأربعة

التعبّد بالظنّ الذي لم يدلّ على التعبّد به دليل محرّم بالأدلّة الأربعة.

ويكفي من الكتاب قوله تعالى (٧): ﴿قُلْ ءَآللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللهِ تَفْتَرُونَ﴾ ١

(٧) الآية واردة في ذمّ اليهود وتوبيخهم. وتقريب الدلالة: أنّ الظاهر من قوله: «أذِنَ لَكُمْ» الإذن الفعلي الموقوف على وصول البيان. والمراد بالافتراء ـ حينئذٍ ـ بقرينة المقابلة: نسبة الحكم إلى الله تعالى من دون إذن وبيان منه، سواء أكان مأذوناً منه أم لا، وسواء أكان المكلّف ظانّاً بذلك، أم عالماً بعدمه، أم شاكّاً، أم معتقداً به مع التقصير، فالآية دالّة على حرمة الجميع.

وقوله: «في عداد القضاة... إلخ» العداد ككتاب، يقال: فلان في عدادهم؛ أي: واحد منهم. والرواية رواها محمّد بن خالد مرفوعاً إلى أبي عبدالله ﷺ، قال: «القضاة أربعة: ثلاثة في النار وواحد في الجنّة، رجل قضى بجور وهو يعلم فهو في النار، ورجل قضى بجور وهو لا يعلم أنّه قضى بجور فهو في النار، ورجل قضى بحقّ وهو لا يعلم فهو في النار، ورجل قضى بحقّ وهو يعلم فهو في الجنة» (مشكيني) (الكافي، ج٧، ص٤٠٧، ح١؛ الفقيه، ج٣، ص٤، ح٣٢٢١؛ تهذيب الأحكام، ج٦، ص٢١٨، ح٥١٣؛ وسائل الشيعة، ج٢٧، ص٢٢، ح٣٣١٠٥).

---

١. يونس (١٠): ٥٩.

دلّ على أنّ ما ليس بإذن من الله من إسناد الحكم إلى الشارع فهو افتراء.

ومن السنّة: قوله ﷺ في عداد القضاة من أهل النار: «رجل قضى بالحقّ وهو لا يعلم»[١].

ومن الإجماع: ما ادّعاه الفريد البهبهاني في بعض رسائله من كون عدم الجواز بديهياً عند العوامّ فضلاً عن العلماء[٢].

ومن العقل: تقبيح العقلاء من يتكلّف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى ولو كان جاهلاً مع التقصير. نعم، قد يتوهّم متوهّم أنّ الاحتياط من هذا القبيل. وهو غلط واضح؛ إذ فرق بين الالتزام بشيء من قبل المولى على أنّه منه مع عدم العلم بأنّه منه، وبين الالتزام بإتيانه لاحتمال كونه منه أو رجاء كونه منه، وشتّان ما بينهما؛ لأنّ العقل يستقلّ بقبح الأوّل وحسن الثاني.

تقرير الأصل في المقام بوجه آخر

هذا وقد يقرّر الأصل هنا بوجه آخر: وهو أنّ الأصل عدم الحجّيّة وعدم وقوع التعبّد به وإيجاب العمل به.

وفيه: أنّ الأصل (٨) وإن كان ذلك إلّا أنّه لا يترتّب على مقتضاه شيء؛

---

(٨) لأنّ مرجعه إلى الاستصحاب العدمي في الحوادث المشكوكة؛ إذ حجّيّة الظنّ، والتعبّد به، وإيجاب العمل به من الأمور الحادثة فيستصحب عدمها فيثبت به ما كان مرتّباً على عدم هذا الحادث المشكوك فيه وهي حرمة العمل بالظن.

وحاصل الجواب: أنّ المقصود من استصحاب عدم الحجّيّة إثبات حرمة العمل بالظنّ، ويكفي في ثبوتها مجرّد الشك وعدم العلم بالحجّيّة من دون حاجة إلى إثبات عدم الحجّيّة، وذلك لأنّ وجوب التعبّد بالظنّ وإن كان من الآثار الشرعيّة المترتّبة على الحجّيّة الواقعيّة، ولابدّ في إثباته من العلم بالحجّيّة وجداناً أو شرعاً، إلّا أنّ حرمة التعبّد به يكفي في

---

١. الكافي، ج ٧، ص ٤٠٧، ح ١؛ الفقيه، ج ٣، ص ٤، ح ٣٢٢١؛ تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٢١٨، ح ٥١٣؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٢، ح ٣٣١٠٥.

٢. الرسائل الأصولية (رسالة الاجتهاد والأخبار)، ص ١٢.

مناقشة هذا الوجه

شيء؛ فإنّ حرمة العمل يكفي في موضوعها عدم العلم بورود التعبّد، من غير حاجة إلى إحراز عدم ورود التعبّد به ليحتاج في ذلك إلى الأصل ثمّ إثبات الحرمة.

والحاصل: أنّ أصالة عدم الحادث إنّما يحتاج إليها في الأحكام المترتّبة على [عدم][1] ذلك الحادث، وأمّا الحكم المترتّب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفي فيه الشكّ فيه، ولا يحتاج إلى إحراز عدمه بحكم الأصل، وهذا نظير قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجوب اليقين بالفراغ؛ فإنّه لا يحتاج في إجرائها إلى إجراء أصالة عدم فراغ الذمّة، بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ، فافهم.

لكن ما ذكرنا في بيان الأصل هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه، وحاصله: أنّ التعبّد بالظنّ مع الشكّ في رضا الشارع بالعمل به في الشريعة تعبّد بالشكّ، وهو باطل عقلاً ونقلاً، سواء استلزم (٩) طرح الأصل أو الدليل الموجود في مقابله أم لا، وأمّا مجرّد العمل على طبقه فهو محرّم إذا خالف أصلاً من الأصول اللفظيّة أو العمليّة الدالّة على وجوب الأخذ بمضمونها حتّى يعلم الرافع.

فالعمل بالظنّ قد يجتمع فيه جهتان للحرمة، كما إذا عمل به ملتزماً بأنّه

إثباتها عدم العلم بحجّيّته تشريعاً محرّماً، فلا يحتاج في إثبات حرمة التعبّد به إلى إحراز عدم كونه حجّة ولو بالأصل (أوثق الوسائل، ص٧٢).

(٩) العمل بالظنّ ـ على ما يظهر من كلامه ـ على وجوه: أحدها: أن يعمل به على وجه التعبّد والتديّن. ثانيها: أن يعمل به لرجاء مطابقته للواقع. ثالثها: أن يعمل به بمعنى جعل الأفعال على طبقه من دون تديّن به، ولا بعنوان احتمال المطابقة للواقع، بل تشهيّاً واقتراحاً. والأوّل هو مورد الأدلّة الأربعة التي أقامها؛ لأنّ مقتضاها حرمة التشريع وهو غير متحقّق في الأخيرين (أوثق الوسائل، ص٦٦).

---

١. لم ترد في نسخة المؤلّف، وأثبتناها من المصدر.

فروض العمل بالظنّ

حكم الله وكان العمل به مخالفاً لمقتضى الأُصول، كما لو ظنّ الوجوب واقتضى الاستصحاب الحرمة. وقد يتّفق فيه جهة واحدة، كما إذا خالف الأصل ولم يلتزم بكونه حكم الله، أو التزم ولم يخالف مقتضى الأُصول.

وقد لا يكون فيه عقاب أصلاً، كما إذا لم يلتزم بكونه حكم الله ولم يخالف أصلاً، وحينئذٍ: قد يستحقّ عليه الثواب، كما إذا عمل به على وجه الاحتياط.

حقيقة العمل بالظنّ وانقسامه إلى ما وافق الأصول وما خالفها

هذا ولكن حقيقة العمل بالظنّ هو الاستناد إليه في العمل والالتزام بكون مؤدّاه حكم الله في حقّه، فالعمل على ما يطابقه بلا استناد إليه ليس عملاً به، فصحّ أن يقال: إنّ العمل بالظن والتعبّد به حرام مطلقاً، وافق الأُصول أو خالفها، غاية الأمر أنّه إذا خالف الأُصول يستحقّ العقاب من جهتين، من جهة الالتزام والتشريع، ومن جهة طرح الأصل المأمور بالعمل به حتى يعلم بخلافه.

الإشارة إلى القسمين في الكتاب والسنّة

وقد أُشير في الكتاب والسنّة إلى الجهتين.

فمّا أُشير فيه (١٠) إلى الأُولى قوله تعالى: ﴿قُلْ ءَاللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ

---

(١٠) وجه الإشارة في الآية: أنّ المراد بالافتراء فيها: نسبة حكم إلى الله من دون إذن فعليّ منه تعالى، وغير خفيّ أنّ هذا المعنى لا ينطبق على المعنى الثاني للعمل بالظنّ؛ أعني: مجرّد جعل العمل على طبقه من دون استناد وتعبّد؛ إذ المقصود بالافتراء في الآية نسبة الحكم إلى الله على وجه ابراز غير المعلوم بصورة المعلوم، وهو معنى التعبّد. وكذا القضاء بالحقّ بغير علم لا يكون إلّا بهذا الوجه.

وقوله: «وممّا أُشير ... الخ». وجه الإشارة في الآية كونها واردة في مقام الذمّ على العمل بالظنّ من حيث مخالفة عمله للواقع، وهو إمّا العلم أو الأمارات والأُصول المعتبرة، فالذمّ يشمل صورة العمل بالظنّ المخالف لها. وأمّا في الرواية: فقوله ﷺ: «ما يفسده أكثر» (أوثق الوسائل، ص ٧٤). (عوالي اللئالي، ج ٤، ص ٦٥، ح ٢٢؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ١٢١، ح ٣٥).

تَفْتَرُونَ﴾[١] بالتقريب المتقدّم[٢] وقوله ﷺ: «رجل قضى بالحقّ وهو لا يعلم»[٣].

وممّا أُشير فيه إلى الثانية قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾[٤] وقوله ﷺ: «من أفتى الناس بغير علم كان ما يفسده من الدين أكثر ممّا يصلحه»[٥]، ونفس أدلّة الأُصول.

الاستدلال على أصالة الحرمة بالآيات الناهية عن العمل بالظنّ

ثمّ إنّه ربما يستدلّ على أصالة حرمة العمل بالظنّ بالآيات الناهية عن العمل بالظنّ، وقد أطالوا الكلام في النقض والإبرام في هذا المقام بما لا ثمرة مهمّة في ذكره بعد ما عرفت.

والظاهر أنّ مضمون الآيات هو التعبّد بالظنّ والتديّن به، وقد عرفت أنّه ضروريّ التحريم، فلا مهمّ في إطالة الكلام في دلالة الآيات وعدمها.

موضوع هذا المقصد هي الظنون المعتبرة الخارجة عن الأصل المتقدّم

إنّما المهمّ ـ الموضوع له هذا المقصد ـ بيان ما خرج أو قيل بخروجه(١١) من هذا الأصل من الأُمور الغير العلميّة التي أُقيم الدليل على اعتبارها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم الذي جعلوه موجباً للرجوع إلى الظنّ مطلقاً أو في الجملة، وهي أُمور:

منها: الأمارات المعمولة في استنباط الأحكام الشرعيّة من ألفاظ الكتاب والسنّة.

---

(١١) من الأوّل: الظواهر، وخبر الثقة، ونحوهما، ومن الثاني الشهرة والإجماع المنقول (أوثق الوسائل، ص ٧٤).

١. يونس (١٠): ٥٩.

٢. تقدّم في الصفحة: ٦٤ـ ٦٥.

٣. تقدّم تخريجه في صفحة: ٦٥.

٤. يونس (١٠): ٣٦.

٥. عوالي اللئالي، ج ٤، ص ٦٥، ح ٢٢؛ مستدرك الوسائل، ج ١٧، ص ٢٤٨، ح ٢١٢٤٧؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ١٢١، ح ٣٥.

وهي على قسمين:

الأمارات المستعملة في تشخيص المراد

القسم الأوّل: ما يعمل لتشخيص مراد المتكلّم عند[١٢] احتمال إرادة خلاف ذلك، كأصالة الحقيقة عند احتمال إرادة المجاز وأصالة العموم والإطلاق، ومرجع الكلّ إلى أصالة عدم القرينة[١٣] الصارفة عن المعنى الذي يقطع بإرادة المتكلّم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة، وكغلبة استعمال المطلق[١٤] في الفرد الشائع بناءً على عدم وصوله إلى حدّ الوضع، وكالقرائن المقاميّة التي يعتمدها عقلاء أهل اللسان في محاوراتهم، كوقوع الأمر عقيب توهّم الحظر، ونحو ذلك.

وبالجملة: الأُمور المعتبرة عند أهل اللسان في محاوراتهم بحيث لو أراد المتكلّم القاصد للتفهيم خلاف مقتضاها من دون نصب قرينة معتبرة عُدّ ذلك منه قبيحاً.

الأمارات المستعملة في تشخيص أوضاع الألفاظ

والقسم الثاني: ما يعمل لتشخيص أوضاع الألفاظ، وتمييز مجازاتها عن

---

(١٢) حاصله: بيان اعتبار الظنّ الحاصل بمراد المتكلّم من حقائق الألفاظ، أو مجازاتها المحفوفة بالقرائن المقالية أو الحالية (أوثق الوسائل، ص٧٥).

(١٣) فإنّ الحقّ: أنّ الأُصول الوجودية الجارية في مباحث الألفاظ لا تأصّل لها بنفسها، بل مرجعها إلى عدم الاعتناء بالاحتمالات المنافية لها: من احتمال وجود القرينة، أو غفلة المتكلّم عن نصبها، أو غلطه، أو إرادته لإظهار خلاف مراده؛ لتقيّة ونحوها من الأُمور المقتضية لإرادة خلاف الظاهر (الفوائد الرضوية، المحقّق الهمداني، ص٩٨).

(١٤) عطف على قوله: «كاصالة الحقيقة»، وهذه الغلبة من القرائن المفهمة؛ فإنّ القرائن إمّا صارفة كإحدى قرائن المجاز، أو معيّنة كقرينة المشترك والقرينة الأُخرى للمجاز، أو مفهمة وهى قرينة المشترك المعنوى. وإفراد الغلبة بالذكر ـ مع شمول قرائن المقام لها ـ لكون المراد بقرائن المقام هي قرائن المجاز، فلا تشمل الغلبة التي هي من القرائن المفهمة وقوله: «الامور المعتبرة»، يشمل جميع القرائن (أوثق الوسائل، ص٧٥).

حقائقها وظواهرها عن خلافها [١٥]، كتشخيص أنّ لفظ الصعيد موضوع لمطلق وجه الأرض أو التراب الخالص؟ وتعيين أنّ وقوع الأمر عقيب توهّم الحظر هل يوجب ظهوره في الإباحة المطلقة؟ وأنّ الشهرة في المجاز المشهور هل توجب احتياج الحقيقة إلى القرينة الصارفة من الظهور العرضي المسبّب من الشهرة، نظير احتياج المطلق المنصرف إلى بعض أفراده؟

وبالجملة: فالمطلوب في هذا القسم أنّ اللفظ ظاهر في هذا المعنى [١٦] أو غير ظاهر؟ والشكّ فيه مسبّب عن الأوضاع اللغويّة والعرفيّة.

وفي القسم الأوّل أنّ الظاهر المفروغ عن كونه ظاهراً مراد أولا؟ والشكّ فيه مسبّب عن اعتماد المتكلّم على القرينة وعدمه.

فالقسمان من قبيل الصغرى والكبرى لتشخيص المراد.

اعتبار ما يستعمل لتشخيص مراد المتكلّم

أمّا القسم الأوّل: فاعتباره في الجملة ممّا لا إشكال فيه ولا خلاف؛ لأنّ المفروض كون تلك الأمور معتبرة عند أهل اللسان في محاوراتهم المقصود بها التفهيم، ومن المعلوم بديهةً أنّ طريق محاورات الشارع في تفهيم مقاصده للمخاطبين لم يكن طريقاً مخترعاً مغايراً لطريق محاورات أهل اللسان في تفهيم مقاصدهم.

وقوع الخلاف في موضعين

وإنّما الخلاف والإشكال وقع في موضعين [١٧]:

---

(١٥) من قبيل عطف الأعمّ على الأخصّ؛ لعدم اختصاص الكلام بتشخيص الحقائق عن مجازاتها (أوثق الوسائل، ص٧٦).

(١٦) إثبات الظهور إمّا بالوجدان أو بالظنّ المعتبر، ومرجعه إلى إثبات اعتبار الظنّ بالظهور الناشئ عن الأمارات المورثة للظنّ بالأوضاع اللغوية والعرفية. فما يندرج في هذه الكلّيّة فهو من محلّ الكلام في هذا التقسيم (مشكيني).

(١٧) النسبة بين الخلافين عموم من وجه؛ لاختصاص الخلاف الأوّل بالكتاب،

أحدهما: جواز العمل بظاهر الكتاب.

والثاني: أنّ العمل بالظواهر مطلقاً حتى في حقّ غير المخاطب بها قام الدليل عليه بالخصوص ـ بحيث لا يحتاج إلى إثبات انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية ـ أم لا؟

«حجّيّة ظواهر الكتاب»

عدم حجيّة ظواهر الكتاب عند جماعة من الأخباريّين

أمّا الكلام في الخلاف الأوّل فتفصيله أنّه ذهب جماعة من الأخباريّين إلى المنع عن العمل بظواهر الكتاب من دون ما يرد التفسير وكشف المراد عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم. وأقوى ما يتمسّك لهم على ذلك وجهان:

استدلال الأخباريّين ببعض الأخبار

أحدهما: الأخبار المتواترة المدّعى ظهورها في المنع عن ذلك، مثل النبويّ: «من فسّر القرآن برأيه فليتبوّأ (١٨) مقعده من النار»[1]. وفي رواية أُخرى: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوّأ ...»[2] وفي نبويّ ثالث: «من فسّر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب»[3]. وعن أبي عبدالله عليه السلام: «من فسّر القرآن برأيه إن أصاب لم يؤجر،

وعمومه للمخاطبين الحاضرين في مجلس الوحي ولغيرهم، واختصاص الثاني بغير المخاطبين المشافهين وعمومه للكتاب والسنّة (أوثق الوسائل، ص٧٦).

(١٨) التبوّء: اتّخاذ المباءة؛ أي: المنزل. والمعنى: فلينزل وليهيّأ منزله في النار (أوثق الوسائل، ص١٨٠).

---

١. عوالي اللئالي، ج ٤، ص ١٠٤، ح ١٥٤؛ تفسير الصافي، ج ١، ص ٣٥، المقدّمة الخامسة.

٢. التوحيد، للصدوق، ص ٩٠، ح ٥؛ عوالي اللئالي، ج ١، ص ١٧٤، ح ٢٠٧؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٨٩، ح ٣٣٥٦٦؛ كنز العمّال، ج ٢، ص ١٦، ح ٢٩٥٨.

٣. كمال الدين، ص ٢٥٦، ح ١؛ العُدد القوية، ص ٨٩، ح ١٥٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٩٠، ح ٣٣٥٦٨.

وإن أخطأ فهو أبعد من السماء»[١]. وفي النبويّ العامّي: «من فسّر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»[٢].

وعن مولانا الرضا عليه السلام عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ الله عزّوجلّ قال في الحديث القدسي: ما آمن بي من فسّر كلامي برأيه، وما عرفني من شبّهني بخلقي، وما على ديني من استعمل القياس في ديني»[٣].

وعن تفسير العيّاشي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر، ومن فسّر برأيه آية من كتاب الله فقد كفر»[٤].

وعن مجمع البيان أنّه: «قد صحّ عن النبي صلى الله عليه وآله وعن الأئمة عليهم السلام القائمين مقامه: أنّ تفسير القرآن لا يجوز إلّا بالأثر الصحيح والنصّ الصريح»[٥].

وقوله عليه السلام: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إنّ الآية ليكون أوّلها في شيء وآخرها في شيء وهو كلام متّصل يتصرّف على وجوه»[٦].

وفي مرسلة شبيب بن أنس عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال لأبي حنيفة: «أنت فقيه أهل العراق؟» قال: نعم.

قال: «فيما تفتيهم» قال: بكتاب الله وسنّة نبيّه صلى الله عليه وآله قال: «يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حقّ معرفته وتعرف الناسخ من المنسوخ؟» قال: نعم. قال عليه السلام: «يا أبا حنيفة لقد

---

١. تفسير العيّاشي، ج ١، ص ١٧، ح ٤؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٠٢، ح ٣٣٥٩٧.

٢. تفسير مجمع البيان، ج ١، ص ٣٩؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٠٥، ح ٣٣٦١٠؛ كنز العمّال، ج ٢، ص ١٦، ح ٢٩٥٧.

٣. الأمالي للصدوق، ص ٥٥، ح ١٠؛ التوحيد للصدوق، ص ٦٨، ح ٢٣؛ الاحتجاج، ج ٢، ص ١٩٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٤٥، ح ٣٣١٧٢.

٤. تفسير العيّاشي، ج ١، ص ١٨، ح ٦؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٦٠، ح ٣٣١٩٥.

٥. تفسير مجمع البيان، ج ١، ص ٣٩.

٦. المحاسن، ج ٢، ص ٣٠٠، ح ٥؛ تفسير العيّاشي، ج ١، ص ١٢، ح ٨؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٩٢، ح ٣٣٥٧٢.

ادّعيت علماً، ويلك، ما جعل الله ذلك إلّا عند أهل الكتاب الذين أُنزل عليهم، ويلك ولا هو إلّا عند الخاصّ من ذريّة نبيّنا ﷺ، وما ورّثك الله من كتابه حرفاً»[1].

وفي رواية زيد الشحّام قال: دخل قتادة على أبي جعفر ؑ فقال له: «أنت فقيه أهل البصرة»؟ فقال: هكذا يزعمون، فقال: «بلغني أنّك تفسّر القرآن». قال: نعم... إلى أن قال: «يا قتادة، إن كنت إنّما فسّرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلكت، وإن كنت قد أخذته من الرجال فقد هلكت وأهلكت، ويحك ياقتادة، إنّما يعرف القرآن من خوطب به»[2].

إلى غير ذلك ممّا ادّعى في «الوسائل» في كتاب القضاء تجاوزها عن حدّ التواتر[3].

وحاصل هذا الوجه يرجع إلى: أنّ منع الشارع عن ذلك يكشف عن أنّ مقصود المتكلّم ليس تفهيم مطالبه بنفس هذا الكلام، فليس من قبيل المحاورات العرفيّة.

الجواب عن الاستدلال بالأخبار

والجواب عن الاستدلال بها: أنّها لا تدلّ على المنع عن العمل بالظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها وإرادة خلاف ظاهرها في الأخبار؛ إذ من المعلوم أنّ هذا لا يسمّى تفسيراً؛ فإنّ أحداً من العقلاء إذا رأى في كتاب مولاه أنّه أمره بشيء بلسانه المتعارف في مخاطبته له ـ عربيّاً أو فارسيّاً أو غيرهما ـ فعمل به وامتثله لم يعدّ هذا تفسيراً؛ إذ التفسير كشف القناع.

ثمّ لو سلّم كون مطلق حمل اللفظ على معناه تفسيراً لكن الظاهر أنّ المراد

---

١. علل الشرائع، ص ٨٩ـ ٩٠، ح ٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٤٧، ح ٣٣١٧٧.
٢. الكافي، ج ٨، ص ٣١١، ح ٤٨٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٨٥، ح ٣٣٥٥٦.
٣. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٠٥، ذيل الحديث ٨٠.

بالرأي هو الاعتبار العقليّ الظنّي الراجع إلى الاستحسان، فلا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغويّة والعرفيّة.

المراد من التفسير بالرأي

وحينئذٍ: فالمراد بالتفسير بالرأي: إمّا حمل اللفظ على خلاف ظاهره (١٩) أو أحد احتماليه؛ لرجحان ذلك في نظره القاصر وعقله الفاتر.

ويرشد إليه المرويّ عن مولانا الصادق عليه السلام قال في حديث طويل: «وإنّما هلك الناس في المتشابه: لأنّهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء عليهم السلام ونبذوا قول رسول الله صلى الله عليه وآله»[١].

وإمّا الحمل على ما يظهر له في بادىء الرأي من المعاني العرفيّة واللغويّة من دون تأمّل في الأدلّة العقليّة ومن دون تتبّع في القرائن النقليّة، مثل الآيات الأُخر الدالّة على خلاف هذا المعنى، والأخبار الواردة في بيان المراد منها وتعيين ناسخها من منسوخها.

وممّا يقرّب هذا المعنى الثاني وإن كان الأوّل أقرب عرفاً: أنّ المنهيّ في تلك الأخبار المخالفون الذين يستغنون بكتاب الله تعالى عن أهل البيت عليهم السلام، بل يخطّئونهم به، ومن المعلوم ضرورةً من مذهبنا تقديم نصّ الإمام عليه السلام على ظاهر القرآن، كما أنّ المعلوم ضرورةً من مذهبهم العكس.

ويرشدك إلى هذا ما تقدّم في ردّ الإمام عليه السلام على أبي حنيفة[٢] حيث إنّه يعمل بكتاب الله، ومن المعلوم أنّه إنّما كان يعمل بظواهره لا أنّه كان يؤوّله بالرأي؛ إذ لا عبرة بالرأي عندهم مع الكتاب والسنّة.

---

(١٩) كحمل الجنّة والنار والحور والقصور على لذّات الروح وكمالها، أو آلامها ونقائصها، وحمل الملائكة على القوى، والشياطين على بعض الحيوانات المؤذية ونحوها (مشكيني).

---

١. المحكم والمتشابه للشريف المرتضى، ص ٩؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٠١، ح ٣٣٥٩٣.

٢. تقدّم في الصفحة: ٧٢ ـ ٧٣.

ويرشد إلى هذا قول أبي عبدالله عليه السلام في ذمّ المخالفين: «إنّهم ضربوا القرآن بعضه ببعض، واحتجّوا بالمنسوخ وهم يظنّون أنّه الناسخ، واحتجّوا بالخاصّ وهم يظنّون أنّه العامّ، واحتجّوا بالآية وتركوا السنّة في تأويلها، ولم ينظروا إلى ما يفتح به الكلام وإلى ما يختمه، ولم يعرفوا موارده ومصادره؛ إذ لم يأخذوه عن أهله، فضلّوا وأضلّوا»[1].

وبالجملة: فالإنصاف يقتضي عدم الحكم بظهور الأخبار المذكورة في النهي عن العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص والتتبّع في سائر الأدلّه، خصوصاً الآثار الواردة عن المعصومين عليهم السلام، كيف ولو دلّت (٢٠) على المنع من العمل على هذا الوجه دلّت على عدم جواز العمل بأحاديث أهل البيت عليهم السلام.

ففي رواية سليم بن قيس الهلالي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّ أمر النبيّ صلى الله عليه وآله مثل القرآن، منه ناسخ ومنسوخ وخاصّ وعامّ ومحكم ومتشابه، وقد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه وآله الكلام له وجهان، كلام عامّ وكلام خاصّ، مثل القرآن»[2].

وفي رواية محمّد بن مسلم: «إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن»[3].

الاخبار الدالّة على جواز التمسّك بظواهر القرآن

هذا كلّه مع معارضة الأخبار المذكورة بأكثر منها ممّا يدلّ على جواز التمسّك

---

(٢٠) حاصل المعارضة الاستكشاف بأخبار التفسير بالرأي عن كون وجه المنع من العمل بظواهر القرآن وجود المانع منه وهو العلم الإجمالي بطروّ التخصيص والتقييد والتجوّز في أكثر الآيات لا عدم المقتضي له، ووجه المعارضة ـ حينئذٍ ـ واضح (أوثق الوسائل، ص ٨١).

---

١. المحكم والمتشابه للشريف المرتضى، ص ٣؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٠٢، ح ٣٣٥٩٣.
٢. الكافي، ج ١، ص ٦٣ ـ ٦٤، ح ١؛ تحف العقول، ص ١٩٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٠٧، ح ٤٤٦١٤.
٣. الكافي، ج ١، ص ٦٥، ح ٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٠٨، ح ٣٣٣٣٧.

بظاهر القرآن، مثل خبر الثقلين (٢١) ـ المشهور بين الفريقين[١] ـ وغيرها ممّا دلّ على الأمر بالتمسّك بالقرآن والعمل بما فيه،[٢] وعرض الأخبار المتعارضة، بل ومطلق الأخبار عليه،[٣] وردّ الشروط المخالفة للكتاب في أبواب العقود[٤].

والأخبار الدالّة قولاً وفعلاً وتقريراً على جواز التمسّك بالكتاب:

مثل قوله عليه السلام لمّا قال زرارة: من أين علمت أنّ المسح ببعض الرأس؟ فقال عليه السلام: «لمكان الباء».[٥] فعرّفه عليه السلام مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب.

وقول الصادق عليه السلام في مقام نهي الدوانيقيّ عن قبول خبر النّمام: «إنّه فاسق: وقال الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمًۢا بِجَهَـٰلَةٍ فَتُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَـٰدِمِينَ﴾[٦]»[٧].

وقوله عليه السلام لابنه إسماعيل: «إنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[٨] فإذا شهد عندك المؤمنون فصدّقهم»[٩].

---

(٢١) «الثقل» بالتحريك: متاع المسافر، و«الثقل الأكبر» يراد به الكتاب العزيز و«الاصغر» العترة الطاهرة النبويّة عليهم السلام (أوثق الوسائل، ص٨١).

---

١. حديث الثقلين متواتر بين الفريقين، فراجع لمزيد الاطّلاع إلى المصادر الخاصّة نظير بصائر الدرجات، ص ٤٣٣، ح ٣؛ الكافي، ١، ص ٢٩٤، ح ٣؛ الأمالي للصدوق، ص ٥٠٠، ح ٦٨٦؛ كمال الدين، ص ٦٤؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٣٣، ح ٣٣١٤٤؛ والمصادر العامّة نظير: مسند احمد، ج ٣، ص ١٤؛ سنن الدارمي، ج ٢، ص ٤٣٢؛ المستدرك للحاكم، ج ٣، ص ١٤٨؛ السنن الكبرى للبيهقي، ج ٧، ص ٣٠ ـ ٣١.

٢. الفقيه، ج ٢، ص ٦٢٨، ح ٣٢١٥.

٣. الكافي، ج ١، ص ٨، مقدّمة الكتاب؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٠٦، الباب ٩.

٤. تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٢٢، ح ١٠ و ١١؛ وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٦، الباب ٦.

٥. الكافي، ج ٣، ص ٣٠، ح ٤؛ الفقيه، ج ١، ص ١٠٣، ح ٢١٢؛ تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٦١، ح ١٦٨؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٤١٣، ح ١٠٧٣.

٦. الحجرات (٤٩): ٦.

٧. الأمالي للصدوق، ص ٧١٠، المجلس ٨٩، ح ١٠؛ وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٣٠٩، ح ١٦٣٧٨.

٨. التوبة (٩): ٦١.

٩. الكافي، ج ٥، ص ٢٩٩، ح ١؛ وسائل الشيعة، ج ١٩، ص ٨٣، ح ٢٤٢٠٧.

وقوله ﷺ لمن أطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء اعتذاراً بأنّه لم يكن شيئاً أتاه برجله: «أما سمعت قول الله عزّوجلّ: ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُولَـٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾[1] ؟»[2].

وقوله ﷺ في تحليل العبد للمطلّقة ثلاثاً: «إنّه زوج؛ قال الله عزّو جلّ: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾[3]»[4].

وفي عدم تحليلها بالعقد المنقطع «إنّه تعالى قال: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ﴾[5]»[6].

وتقريره ﷺ التمسّك بقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَـٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ﴾[7] وأنّه نسخ بقوله تعالى: ﴿وَلَاتَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَاتِ﴾[8][9].

وقوله ﷺ في رواية عبدالأعلى في حكم من عثر فوقع ظفره فجعل على إصبعه مرارة (٢٢): «إنّ هذا وشبهه يعرف من كتاب الله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى

---

(٢٢) المرارة ـ بالفتح ـ محل الصفراء كالكيس فيها ماء أخضر معلّقة مع الكبد، وهي لكلّ حيوان إلّا البعير (أوثق الوسائل، ص٨١).

---

١. الإسراء (١٧): ٣٦.
٢. الكافي، ج ٦، ص ٤٣٢، ح ١٠؛ وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٣٣١، ح ٣٧٩٥.
٣. البقرة (٢): ٢٣٠.
٤. الكافي، ج ٥، ص ٤٢٥، ح ٣؛ تفسير العيّاشي، ج ١، ص ١١٩، ح ٣٧٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢٢، ص ١٣٣، ح ٢٨٢٠٤.
٥. البقرة (٢): ٢٣٠.
٦. تهذيب الأحكام، ج ٨، ص ٣٤، ح ١٠٣؛ تفسير العيّاشي، ج ١، ص ١١٨، ح ٣٧١؛ وسائل الشيعة، ج ٢٢، ص ١٣٢، ح ٢٨١٩٩.
٧. المائدة (٥): ٥.
٨. البقرة (٢): ٢٢١.
٩. الكافي، ج ٥، ص ٣٧٥، ح ٦؛ تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٢٩٧، ح ١٢٤٣؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٥٣٤، ح ٢٦٢٧٤.

﴿ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[١]، ثمّ قال: امسح عليه»[٢].

فأحال ﷺ[(٢٣)] معرفة حكم المسح على إصبعه المغطّى بالمرارة إلى الكتاب، مومياً إلى أنّ هذا لا يحتاج إلى السؤال؛ لوجوده في ظاهر القرآن.

ولا يخفى أنّ استفادة الحكم المذكور من ظاهر الآية الشريفة ممّا لا يظهر إلّا للمتأمّل المدقّق؛ نظراً إلى أنّ الآية الشريفة إنّما تدلّ على نفي وجوب الحرج - أعني: المسح على نفس الإصبع - فيدور الأمر في بادىء النظر بين سقوط المسح رأساً، وبين بقائه مع سقوط قيد مباشرة الماسح للممسوح، فهو بظاهره لا يدلّ على ما حكم به الإمام ﷺ، لكن يعلم عند التأمّل أنّ الموجب للحرج هو اعتبار المباشرة في المسح؛ فهو الساقط دون أصل المسح، فيصير نفي الحرج دليلاً على سقوط اعتبار المباشرة في المسح فيمسح على الإصبع المغطّى.

فإذا أحال الإمام ﷺ استفادة مثل هذا الحكم إلى الكتاب فكيف يحتاج نفي وجوب الغسل أو الوضوء عند الحرج الشديد المستفاد من ظاهر الآية المذكورة، أو غير ذلك من الأحكام التي يعرفها كلّ عارف باللسان من ظاهر القرآن إلى ورود التفسير بذلك من أهل البيت ﷺ!.

---

(٢٣) الظاهر: أنّه أحال معرفة سقوط المسح على البشرة على ظاهر الكتاب، وأمّا استفادة كفاية المسح على المرارة من ظاهر الكتاب كما هو ظاهر الرواية، فلعلّها بواسطة ما هو المغروس في الأذهان: من أنّ الميسور لا يسقط بالمعسور، فكأنّ السائل لم يكن تحيّره إلّا في كيفيّة وضوئه من حيث تعسّر المسح على البشرة، لا في أصل التكليف به (الفوائد الرضوية، المحقّق الهمداني، ص ١٠٠).

---

١. الحجّ (٢٢): ٧٨.

٢. الكافي، ج ٣، ص ٣٣، ح ٤؛ تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٣٦٣، ح ١٠٩٧؛ الاستبصار، ج ١، ص ٧٧، ح ٢٤٠؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٤٦٤، ح ١٢٣١.

ومن ذلك، ما ورد من أنّ المصلّي أربعاً في السفر إن قرئت عليه آية القصر وجب عليه الإعادة، وإلّا فلا[١]، وفي بعض الروايات: «إنْ قرئت عليه وفسّرت له»[٢].

والظاهر (٢٤) ـ ولو بحكم أصالة الإطلاق في باقي الروايات ـ أنّ المراد من تفسيرها له بيان أنّ المراد من قوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا﴾[٣] بيان الترخيص في أصل تشريع القصر وكونه مبنيّاً على التخفيف، فلا ينافي تعيّن القصر على المسافر وعدم صحّة الإتمام منه، ومثل هذه المخالفة للظاهر يحتاج إلى التفسير بلا شبهة.

وقد ذكر زرارة ومحمّد بن مسلم للإمام عليه السلام أنّ الله تعالى قال: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾ ولم يقل افعلوا. فأجاب عليه السلام: «بأنّه من قبيل قوله تعالى: ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾[٤]»[٥].

وهذا ـ أيضاً ـ يدلّ على تقرير الإمام عليه السلام لهما في التعرّض لاستفادة الأحكام من الكتاب والدخل والتصرّف في ظواهره.

---

(٢٤) دفع لما يتوهّم: من أنّ هذا الخبر مؤيّد لمطلب الخصم: من لزوم ورود التفسير، فأشار ﵁ ببيان الفرد الخفيّ ـ أوّلاً على وجه الاستظهار، وثانياً بمقتضى الأصل ـ إلى كون المراد باعتبار التفسير هو اعتباره في استفادة ما هو خلاف الظاهر من الآية، لا في العمل بظاهرها (أوثق الوسائل، ص٨١).

---

١. دعائم الإسلام، ج ١، ص ١٩٥؛ مستدرك الوسائل، ج ٦، ص ٥٣٩، ح ٧٤٥٦؛ بحار الأنوار، ج ٨٦، ص ٧٠، ح ٤١.

٢. الفقيه، ج ١، ص ٤٣٤، ح ١٢٦٥؛ تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٢٢٦، ح ٥٧١؛ تفسير العيّاشي، ج ١، ص ٢٧١، ح ٢٥٤؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٥٠٦، ح ١١٣٠٠.

٣. النساء (٤): ١٠١.

٤. البقرة (٢): ١٥٨.

٥. الفقيه، ج ١، ص ٤٣٤، ح ١٢٦٥؛ تفسير العيّاشي، ج ١، ص ٢٧١، ح ٢٥٤؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٥١٧، ح ١١٣٢٧.

ومن ذلك: استشهاد الإمام ﷺ بآيات كثيرة، مثل الاستشهاد لحلّية بعض النسوان بقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾[١][٢]، وفي عدم جواز طلاق العبد بقوله: ﴿عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾[٣][٤].

ومن ذلك: الاستشهاد لحلّية بعض الحيوانات بقوله تعالى: ﴿قُل لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[٥][٦]... الآية إلى غير ذلك ممّا لا يحصى.

الدليل الثاني على عدم حجيّة ظواهر والجواب عنه

الثاني من وجهي المنع: أنّا نعلم بطروّ التقييد والتخصيص والتجوّز في أكثر ظواهر الكتاب، وذلك ممّا يسقطها عن الظهور.

وفيه أوّلاً: النقض بظواهر السنّة؛ فإنّا نقطع بطروّ مخالفة الظاهر في أكثرها.

وثانياً: أنّ هذا لا يوجب السقوط، وإنّما يوجب الفحص عمّا يوجب مخالفة الظاهر.

فإن قلت(٢٥): العلم الإجماليّ بوجود مخالفة الظواهر لا يرتفع أثره

---

(٢٥) حاصل السؤال: عدم ارتفاع أثر العلم الاجمالي، وهو وجوب الفحص بالفحص عن الأخبار التي يمكن الفحص عنها؛ لعدم ارتفاع العلم الإجمالى بذلك؛ لأنّ أطراف

---

١. النساء (٤): ٢٤.

٢. عوالي اللئالي، ج ٣، ص ٣٢٨، ح ٢٠١؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٩٠، ح ٢٦١٦٩.

٣. النحل (١٦): ٧٥.

٤. الكافي، ج ٦، ص ١٦٨، ح ٢؛ تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٣٤٨، ح ١٤٢٣؛ الاستبصار، ج ٣، ص ٢١٦، ح ٧٨٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢١، ص ١٨٥، ح ٢٦٨٧٥.

٥. الأنعام (٦): ١٤٥.

٦. علل الشرائع، ص ٥٦٣، ح ٢؛ تهذيب الأحكام، ج ٩، ص ٤٢، ح ١٧٦؛ الاستبصار، ج ٤، ص ٧٥، ح ٢٧٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢٤، ص ١١٩، ح ٣٠١٢٥.

ـ وهو وجوب التوقّف ـ بالفحص، ولذا لو تردّد اللفظ بين معنيين أو علم إجمالاً بمخالفة أحد الظاهرين لظاهر الآخر ـ كما في العامّين من وجه وشبههما ـ وجب التوقّف فيه ولو بعد الفحص.

قلت: المعلوم إجمالاً هو وجود مخالفات كثيرة في الواقع فيما بأيدينا بحيث تظهر تفصيلاً بعد الفحص، وأمّا وجود مخالفات في الواقع زائداً على ذلك فغير معلوم.

فحينئذٍ: لا يجوز العمل قبل الفحص؛ لاحتمال وجود مخصّص يظهر بالفحص ولا يمكن نفيه بالأصل؛ لأجل العلم الإجماليّ، وأمّا بعد الفحص فاحتمال وجود المخصّص في الواقع ينفى بالأصل السالم عن العلم الإجماليّ.

والحاصل: أنّ المنصف لا يجد فرقاً بين ظاهر الكتاب والسنّة، لا قبل الفحص ولا بعده.

كلام السيّد الصدر في المسألة

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ العمدة في منع الأخباريّين من العمل بظواهر الكتاب هي الأخبار المانعة عن تفسير القرآن، إلّا أنّه يظهر من كلام السيّد الصدر أنّ ظواهر القرآن من المتشابه، قال: «إنّ المتشابه كما يكون في أصل اللغة[٢٦] كذلك يكون بحسب الاصطلاح، مثل أن يقول أحد: أنا أستعمل العمومات

الشبهة أوسع من ذلك؛ لاندراس كثير من الأخبار، ولعلّها أكثر ممّا بقي بأيدينا. ومجرّد الفحص عمّا يمكن الفحص عنها ووجدان مخصّصات ومقيّدات لا يجدي في ارتفاع العلم الاجمالي المذكور، كما أنّه لو تردّد لفظ بين معنيين، أو علم إجمالاً لا بمخالفة أحد الظاهرين للظاهر الآخر كالعامّين من وجه، فمجرّد الفحص من دون وجدان قرينة لا يجدى في جواز العمل بالدليل.

وحاصل الجواب: منع أوسعيّة دائرة العلم الإجمالي من الأخبار الموجودة بأيدينا اليوم، لاحتمال كون المندرجة منها واردة في المواعظ والقصص والأمثال، ونحو ذلك ممّا لا دخل له في الأحكام (أوثق الوسائل، ص٨١ـ٨٢).

(٢٦) كالمشترك المستعمل بلا قرينة (أوثق الوسائل، ص٨٣).

وكثيراً مّا أُريد الخصوص من غير قرينة، وربما أُخاطب أحداً وأُريد غيره، ونحو ذلك.

فحينئذٍ: لا يجوز لنا القطع بمراده، ولا يحصل لنا الظنّ به، والقرآن من هذا القبيل.

وما ذكرنا وإن دلّ على عدم جواز العمل بظواهر الأخبار أيضاً؛ لما فيها من الناسخ والمنسوخ والمحكم، والمتشابه، والعامّ والمخصّص، والمطلق والمقيّد، لكن مُنعنا من ذلك في القرآن؛ للمنع من اتّباع المتشابه وعدم بيان حقيقته، ومنعنا رسول الله ﷺ عن تفسير القرآن، ولا ريب في أنّ غير النصّ محتاج إلى التفسير.

وأيضاً: ذمّ الله تعالى من اتّباع الظنّ، وكذا الرسول ﷺ وأوصيائه، ولم يستثنوا ظواهر القرآن»... إلى أن قال: «وأمّا الأخبار: فقد سبق أنّ أصحاب الأئمّة ﷺ كانوا عاملين بأخبار الآحاد[1] من غير فحص عن مخصّص أو معارض ناسخ أو مقيّد، ولولا هذا لكنّا في العمل بظواهر الأخبار أيضاً من المتوقّفين»[2]. انتهى.

المناقشة فيما أفاده السيد الصدر قدّس سره

أقول: وفيه: أنّ عمل أصحاب الأئمّة ﷺ بظواهر الأخبار لم يكن لدليل خاصّ شرعيّ وصل إليهم من أئمّتهم ﷺ، وإنّما كان أمراً مركوزاً في أذهانهم بالنسبة إلى مطلق الكلام الصادر من المتكلّم لأجل الإفادة والاستفادة، سواء كان من الشارع أم غيره، وهذا المعنى جارٍ في القرآن أيضاً على تقدير كونه ملقىً للإفادة والاستفادة على ما هو الأصل في خطاب كلّ متكلّم.

وما ذكره من كون الظواهر من المتشابهات ممنوع؛ بأنّ المتشابه لا يصدق

---

١. في نسخة المؤلف ورد هكذا: بأخبار واحد. وما أثبتناه من المصدر.

٢. شرح الوافية (مخطوط)، ص ١٤٠ـ١٤٦.

على الظواهر لا لغةً ولا عرفاً، بل يصحّ سلبه عنه. فالنهي الوارد عن اتّباع المتشابه لا يمنع[٢٧].

ثمّ إنّك قد عرفت ممّا ذكرنا أنّ خلاف الأخباريّين في ظواهر الكتاب ليس في الوجه الذي ذكرنا: من اعتبار الظواهر اللفظيّة في الكلمات الصادرة لإفادة المطالب واستفادتها، وإنّما يكون خلافهم في أنّ خطابات الكتاب لم يقصد بها استفادة المراد من أنفسها، بل بضميمة تفسير أهل الذكر، أو أنّها ليست بظواهر بعد احتمال كون محكمها من المتشابه، كما عرفت من كلام السيّد المتقدّم.

---

(٢٧) أي: عن العمل بالظواهر (أوثق الوسائل، ص٨٣).

وينبغي التنبيه على اُمور:

الأوّل

ما توهّمه النراقي من عدم الثمرة في الخلاف في حجّيّة ظواهر الكتاب

أنّه ربما توهّم بعض أنّ الخلاف في اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى؛ إذ ليست آية متعلّقة بالفروع والاُصول إلّا وورد في بيانها أو في الحكم الموافق لها خبر أو أخبار كثيرة، بل انعقد الإجماع على أكثرها، مع أنّ جلّ آيات الاُصول والفروع، بل كلّها ممّا تعلّق الحكم فيها باُمور مجملة لا يمكن العمل بها إلّا بعد أخذ تفصيلها من الأخبار[1]. انتهى.

الجواب عن التوهّم

أقول: ولعلّه قصّر نظره على الآيات الواردة في العبادات؛ فإنّ أغلبها من قبيل ما ذكره، وإلّا فالإطلاقات الواردة في المعاملات ممّا يتمسّك بها في الفروع الغير المنصوصة أو المنصوصة بالنصوص المتكافئة كثيرة جدّاً، مثل: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[2] ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[3] و﴿تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾[4] و﴿فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾[5] و﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾[6] و﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ﴾[7] و﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾[8]

١. مناهج الأحكام والاُصول، ص ١٥٦.

٢. المائدة (٥): ١.

٣. البقرة (٢): ٢٧٥.

٤. النساء (٤): ٢٩.

٥. البقرة (٢): ٢٨٣.

٦. النساء (٤): ٥.

٧. الأنعام (٦): ١٥٢.

٨. النساء (٤): ٢٤.

و﴿إن جاءكم فاسقٌ بنبإٍ فتبيّنوا﴾[١] و﴿فلولا نفر من كلّ فرقة﴾[٢] و﴿فسئلوا أهل الذكر﴾[٣] و﴿عبداً مملوكاً لايقدر على شيء﴾[٤] و﴿ما على المحسنين من سبيل﴾[٥]، وغير ذلك ممّا لا يحصى.

بل وفي العبادات أيضاً كثيرة، مثل قوله: ﴿إنّما المشركون نجسٌ فلا يقربوا المسجد الحرام﴾[٦]، وآيات التيمّم والوضوء والغسل[٧].

وهذه العمومات وإن ورد فيها أخبار في الجملة، إلّا أنّه ليس كلّ فرع ممّا يتمسّك فيه بالآية ورد فيه خبر سليم عن المكافئ، فلاحظ وتتبّع.

الثاني

حكم اختلاف القراءات في آيات الأحكام

أنّه إذا اختلف القراءة في الكتاب على وجهين مختلفين في المؤدّى، كما في قوله تعالى: ﴿حتّى يطهُرن﴾[٨] حيث قرئ بالتشديد من التطهّر الظاهر في الاغتسال، وبالتخفيف من الطهارة الظاهرة في النقاء من الحيض، فلا يخلو إمّا أن نقول بتواتر القراءات كلّها، كما هو المشهور[٩]، خصوصاً في ما كان الاختلاف في المادّة، وإمّا أن لا نقول، كما هو مذهب جماعة[١٠].

فعلى الاوّل: فهما بمنزلة آيتين تعارضتا لا بدّ من الحكم بالتوقّف والرجوع

١. الحجرات (٤٩): ٦.
٢. التوبة (٩): ١٢٢.
٣. النحل (١٦): ٤٣.
٤. النحل (١٦): ٧٥.
٥. التوبة (٩): ٩١.
٦. التوبة (٩): ٢٨.
٧. النساء (٤): ٤٣، المائدة (٥): ٦.
٨. البقرة (٢): ٢٢٢.
٩. راجع قوانين الأصول، ج ١، ص ٤٠٦.
١٠. حكاه في قوانين الأصول، ج ١، ص ٤٠٦؛ مفاتيح الأصول، ص ٣٢٢ وما بعدها.

إلى غيرهما (٢٨).

وعلى الثاني: فإن ثبت جواز الاستدلال بكلّ قراءة ـ كما ثبت بالإجماع جواز القراءة بكلّ قراءة ـ كان الحكم كما تقدّم، وإلّا فلابدّ من التوقّف في محلّ التعارض والرجوع إلى القواعد مع عدم المرجّح، أو مطلقاً بناءً على عدم ثبوت الترجيح هنا كما هو الظاهر (٢٩)، فيحكم باستصحاب الحرمة قبل الاغتسال؛ إذ لم يثبت تواتر التخفيف، أو بالجواز بناءً على عموم قوله تعالى: «فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ»[١] من حيث الزمان، خرج منه أيّام الحيض على الوجهين في كون المقام من استصحاب حكم المخصّص أو العمل بالعموم الزماني.

الثالث

ما توهّمه المحقق القمّي: من استلزام وجوب العمل بظواهر الكتاب لعدم جواز العمل بها وجوابه

قد يتوهّم[٢] أنّ وجوب العمل بظواهر الكتاب بالإجماع مستلزم لعدم جواز العمل بظاهره؛ لأنّ من تلك الظواهر ظاهر الآيات الناهية عن العمل بالظنّ مطلقاً حتى ظواهر الكتاب.

وفيه: أنّ فرض وجود الدليل على حجّيّة الظواهر موجب (٣٠) لعدم

---

(٢٨) من عموم أو أصل، وهيهنا يرجع إلى قوله تعالى: «فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ» (البقرة (٢): ٢٢٣) الدالّ على العموم الزماني، بناءً على كون «أنّى» بمعنى «متى»، ومقتضاه ـ حينئذٍ ـ جواز الوطء مطلقاً خرج منه زمان رؤية الدم يقيناً وبقي الباقي، فيكون جواز الوطي بعد النقاء وقبل الاغتسال ثابتاً بالعموم. وعلى فرض كون «أنّى» بمعنى «حيث» يجب الرجوع إلى استصحاب حرمة الوطي إلى زمان الاغتسال (أوثق الوسائل، ص ٩٠).

(٢٩) لاختصاص التخيير بمقتضى أدلّة العلاج بالأخبار المتعارضة. ولا تشمل كلّ أمارة، فيعمل ـ حينئذٍ ـ بقاعدة التساقط العقلية (مشكيني).

(٣٠) ممّا يوضح ذلك أنّه لو فرض تصريح النبي ﷺ بلسانه الشريفة بأنّ ظواهر الكتاب

---

١. البقرة (٢): ٢٢٣.

٢. المتوهّم هو المحقّق القمّي في قوانين الأصول، ج ٢، ص ١٠٩.

ظهور الآيات الناهية في حرمة العمل بالظواهر. مع أنّ ظواهر الآيات الناهية لو نهضت للمنع عن ظواهر الكتاب لمنعت عن حجّية أنفسها، إلّا أن يقال: إنّها لا تشمل أنفسها. فتأمّل.

حجّة، لا يتوهّم أحد تناقضاً في هذا الكلام؛ بأن يقال: إنّ مقتضى حجّيتها حجّيّة الظواهر الناهية عن العمل بالظنّ، ومقتضاها عدم حجّيّة ظواهر الكتاب مطلقاً. وليس الوجه إلّا ما ذكره المصنّف ؒ. وقوله: «فتأمّل» لعلّه إشارة إلى أنّ الآيات الناهية وإن لم تشمل أنفسها ـ لقصور الدلالة عليه ـ إلّا أنّه يعلم ثبوت الحكم لها مناطاً (أوثق الوسائل، ص٩٢).

«حجّية الظواهر بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه»

تفصيل صاحب القوانين بين من قصد بإفهامه وغيره

وأمّا الخلاف الثاني فهو الذي يظهر من صاحب القوانين ـ في آخر مسألة حجّية الكتاب[1] وفي أوّل مسألة الاجتهاد والتقليد[2] ـ وهو الفرق بين من قصد إفهامه (٣١) بالكلام فالظواهر حجّة بالنسبة إليه من باب الظنّ الخاصّ سواء كان مخاطباً كما في الخطابات الشفاهية أم لا كما في الناظرين في الكتب المصنّفة لرجوع كلّ من ينظر إليها، وبين من لم يقصد إفهامه بالخطاب، كأمثالنا بالنسبة إلى أخبار الأئمّة الصادرة عنهم ﷺ في مقام الجواب عن سؤال السائلين، وبالنسبة إلى الكتاب العزيز بناءً على عدم كون خطاباته موجّهة إلينا وعدم كونه من باب التأليف للمصنّفين، فالظهور اللفظيّ ليس حجّة ـ حينئذٍ ـ لنا إلّا من باب الظنّ المطلق الثابت حجّيته عند انسداد باب العلم.

ولكنّ الإنصاف: أنّه لا فرق في العمل بالظهور اللفظيّ وأصالة عدم الصارف عن الظاهر بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد؛ فإنّ جميع ما دلّ من

---

(٣١) مقتضى هذا التفصيل حجّيّة الظواهر من باب الظنّ الخاصّ بالنسبة إلى من قصد إفهامه، سواء أكان مخاطباً بالكلام، أم كان المخاطب غيره، كما إذا خوطب شخص وكان المقصود إفهام غيره، أم لم تكن هناك مخاطبة أصلاً، كما في تأليفات المصنّفين (أوثق الوسائل، ص٩٢).

١. قوانين الأصول، ج ١، ص ٣٩٨ و٤٠٣.
٢. قوانين الأصول، ج ٢، ص ١٠٣.

المناقشة في التفصيل المذكور

إجماع العلماء وأهل اللسان على حجّية الظاهر بالنسبة إلى من قصد إفهامه جارٍ في من لم يقصد؛ لأنّ أهل اللسان إذا نظروا إلى كلام صادر من متكلّم إلى مخاطب يحكمون بإرادة ظاهره منه إذا لم يجدوا قرينة صارفة بعد الفحص في مظانّ وجودها. ولا يفرّقون في استخراج مرادات المتكلّمين بين كونهم مقصودين بالخطاب وعدمه، فإذا وقع المكتوب الموجّه من شخص إلى شخص بيد ثالث فلايتأمّل في استخراج مرادات المتكلّم من الخطاب المتوجِّه إلى المكتوب إليه، فإذا فرضنا اشتراك هذا الثالث مع المكتوب إليه فيما أراد المولى منه، فلا يجوز له الاعتذار في ترك الامتثال بعدم الاطّلاع على مراد المولى، وهذا واضح لمن راجع الأمثلة العرفيّة.

هذا حال أهل اللسان في الكلمات الواردة إليهم، وأمّا العلماء: فلا خلاف بينهم في الرجوع إلى أصالة الحقيقة في الألفاظ المجرّدة عن القرائن الموجّهة من متكلّم إلى مخاطب، سواء كان ذلك في الأحكام الجزئيّة، كالوصايا الصادرة عن الموصي المعيّن إلى شخص معيّن ثمّ مسّت الحاجة إلى العمل بها مع فقد الموصى إليه؛ فإنّ العلماء لا يتأمّلون في الإفتاء بوجوب العمل بظاهر ذلك الكلام الموجَّه إلى الموصى إليه المقصود، وكذا في الأقارير.

أم كان في الأحكام الكلّيّة، كالأخبار الصادرة عن الأئمّة عليهم السلام مع كون المقصود منها تفهيم مخاطبيهم لا غير؛ فإنّه لم يتأمّل أحد من العلماء في استفادة الأحكام من ظواهرها معتذراً بعدم الدليل على حجّية أصالة عدم القرينة بالنسبة إلى غير المخاطب ومن قصد إفهامه.

ودعوى كون ذلك منهم للبناء على كون الأخبار الصادرة عنهم عليهم السلام من قبيل تأليف المصنّفين واضحة الفساد. مع أنّها لو صحّت لجرت في الكتاب العزيز؛ فإنّه أولى بأن يكون من هذا القبيل، فترتفع ثمرة التفصيل المذكور؛ لأنّ

المفصّل معترف بأنّ ظاهر الكلام الذي هو من قبيل تأليف المؤلّفين حجّة بالخصوص، لا لدخوله في مطلق الظنّ، وإنّما كلامه في اعتبار ظهور الكلام الموجّه إلى مخاطب خاصّ بالنسبة إلى غيره.

سيرة أصحاب الأئمّة: في عدم الفرق بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد حين العمل بالظواهر

ويدلّ على ذلك أيضاً سيرة أصحاب الأئمّة عليهم السلام، فإنّهم كانوا يعملون بظواهر الأخبار الواردة إليهم من الأئمّة الماضين عليهم السلام، كما كانوا يعملون بظواهر الأقوال التي يسمعونها من أئمّتهم عليهم السلام، لا يفرّقون بينهما إلّا بالفحص وعدمه كما سيأتي.

والحاصل: أنّ الفرق في حجّية أصالة الحقيقة وعدم القرينة بين المخاطب وغيره مخالف للسيرة القطعيّة من العلماء وأصحاب الأئمّة عليهم السلام.

عدم الفرق في حجّية الظواهر بين ما يفيد الظنّ بالمراد وغيره

ثمّ إنّك قد عرفت (٣٢) أنّ مناط الحجّية والاعتبار في دلالة الألفاظ هو الظهور العرفيّ، وهو كون الكلام بحيث يحمل عرفاً على ذلك المعنى ولو بواسطة القرائن المقاميّة المكتنفة بالكلام، فلا فرق بين إفادته الظنّ بالمراد وعدمها، ولا بين وجود الظنّ الغير المعتبر على خلافه وعدمه؛ لأنّ ما ذكرنا من الحجّة على العمل بها جارٍ في جميع الصور المذكورة.

وما ربما يظهر من العلماء: من التوقّف في العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور أو طرحه، مع اعترافهم بعدم حجّية الشهرة، فليس من جهة مزاحمة الشهرة لدلالة الخبر الصحيح من عموم وإطلاق، بل من جهة مزاحمتها للخبر من حيث الصدور؛ بناءً على أنّ ما دلّ من الدليل على حجّية الخبر الواحد من حيث السند لا يشمل المخالف للمشهور؛ ولذا لا يتأمّلون في العمل

---

(٣٢) هل المناط في اعتبار الظواهر كونها مفيدة للظنّ الشخصي بحيث يكون مدار العمل بالظواهر عليه، أو يكون اعتبارها من باب الظنّ النوعي؛ بمعنى كونها بحيث لو خلّيت وطبعها كانت مفيدة للظنّ. وعلى الثاني هل هو معتبر مطلقاً، أو مقيّد بعدم قيام دليل غير معتبر على خلافه، وجوه: أصحّها ـ عند المصنّف ـ الثاني (مشكيني).

بظواهر الكتاب والسنّة المتواترة إذا عارضها الشهرة. فالتأمّل في الخبر المخالف للمشهور إنّما هو إذا خالفت الشهرة نفس الخبر لا عمومه أو إطلاقه، فلا يتأمّلون في عمومه إذا كانت الشهرة على التخصيص.

تفصيل صاحب هداية المسترشدين والمناقشة فيه

وربما فصّل بعض من المعاصرين[١] تفصيلاً يرجع حاصله إلى أنّ الكلام إن كان مقروناً بحال أو مقال يصلح أن يكون صارفاً عن المعنى الحقيقيّ فلا يتمسّك فيه بأصالة الحقيقة، وإن كان الشكّ في أصل وجود الصارف أو كان هنا أمر منفصل يصلح لكونه صارفاً فيعمل على أصالة الحقيقة.

وهذا تفصيل حسن متين، لكنّه تفصيل في العمل بأصالة الحقيقة عند الشكّ في الصارف لا في حجّية الظهور اللفظيّ، ومرجعه إلى تعيين الظهور العرفيّ وتمييزه عن موارد الإجمال؛ فإنّ اللفظ في القسم الأوّل يخرج عن الظهور إلى الإجمال بشهادة العرف، ولذا توقّف جماعة[٢] في المجاز المشهور والعامّ المتعقّب بضمير يرجع إلى بعض أفراده والجمل المتعدّدة المتعقّبة للاستثناء، والأمر والنهي، الواردين في مظانّ الحظر والإيجاب، إلى غير ذلك ممّا احتفّ اللفظ بحال أو مقال يصلح لكونه صارفاً. ولم يتوقّف أحد في عامّ بمجرّد احتمال دليل منفصل يحتمل كونه مخصّصاً له، بل ربما يعكسون الأمر فيحكمون بنفي ذلك الاحتمال وارتفاع الإجمال لأجل ظهور العامّ، ولذا لو قال المولى: أكرم العلماء، ثمّ ورد قول آخر من المولى: إنّه لا تكرم زيداً، واشترك زيد بين عالم وجاهل فلا يرفع اليد عن العموم بمجرّد الاحتمال، بل يرفعون الإجمال بواسطة العموم

---

١. هو الشيخ محمد تقي الإصفهاني في هداية المسترشدين، ج ١، ص ٢١٢.

٢. راجع في ذلك: العُدّة في أصول الفقه، ج ١، ص ٣٢٠ وما بعدها؛ معارج الأصول، ص ١٠٠؛ معالم الدين، ص ٥٣ و ٩٠ و ١٢١ و ١٣٧؛ قوانين الأصول، ج ١، ص ٨٨ و ٨٩ و ١٣٦ و ٢٨٣ و ٣٠٠؛ المنخول للغزالي، ص ١٦٠ وما بعدها؛ الإحكام للآمدي، ج ٢، ص ٥٠٤ ـ ٥٠٦ و ٥٣٥ ـ ٥٣٦.

فيحكمون بإرادة زيد الجاهل من النهي.

ما يستعمل لتشخيص الظواهر

وأمّا القسم الثاني: وهو الظنّ الذي [٣٣] يعمل لتشخيص الظواهر، كتشخيص أنّ اللفظ المفرد الفلانيّ كلفظ الصعيد أو صيغة إفعل أو أنّ المركّب الفلانيّ كالجملة الشرطيّة ظاهر بحكم الوضع في المعنى الفلانيّ، وأنّ الأمر الواقع عقيب الحظر ظاهر ـ بقرينة وقوعه في مقام رفع الحظر ـ في مجرّد رفع الحظر دون الإلزام.

هل قول اللغويين حجة في الأوضاع اللغوية، أم لا؟

والظنّ الحاصل هنا يرجع إلى الظنّ بالوضع اللغويّ أو الانفهام العرفيّ، والأوفق بالقواعد عدم حجّية الظنّ هنا؛ لأنّ الثابت المتيقّن هي حجّية الظواهر، وأمّا حجّية الظنّ في أنّ هذا ظاهر فلا دليل عليه عدا وجوه [٣٤] ذكروها في إثبات جزئيّ من جزئيّات هذه المسألة، وهي حجّية قول اللغويّين في الأوضاع؛ فإنّ المشهور كونه من الظنون الخاصّة التي ثبت حجّيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم في الأحكام الشرعيّة.

وإن كانت الحكمة في اعتبارها انسداد باب العلم في غالب مواردها؛ فإنّ الظاهر أنّ حكمة اعتبار أكثر الظنون الخاصّة ـ كأصالة الحقيقة المتقدّم ذكرها وغيرها ـ انسداد باب العلم في غالب مواردها من العرفيّات والشرعيّات.

والمراد بالظنّ المطلق ما ثبت اعتباره من أجل انسداد باب العلم بخصوص

---

(٣٣) لا إشكال في اعتبار الظنّ الحاصل بالمراد بعد العلم بالوضع أو القرينة الدالّة، ومرجعه إلى اعتبار الظواهر وكاشفيّتها عن المراد بعد القطع بالظهور، والكلام إنّما هو في اعتبار الظنّ بالظهور الناشئ عن الظنّ بالوضع أو غيره (أوثق الوسائل، ص ١٠٠ ـ ١٠١).

(٣٤) الوجوه على ما يظهر من كلماته أربعة: أحدها: الإجماع قولاً وعملاً، الثاني: بناء العقلاء على العمل بقول اللغويّين، بل بقول كلّ ذي فنّ بارع في فنّه، الثالث: مسيس الحاجة إلى اعتباره وإلّا انسدّ باب الاستنباط عن الأدلّة اللفظية، الرابع: انسداد باب العلم بالأحكام الشرعيّة المستلزم لاعتبار قول اللغوي (أوثق الوسائل، ص ١٠١).

الأحكام الشرعيّة، وبالظنّ الخاصّ ما ثبت اعتباره لا لأجل الاضطرار إلى اعتبار مطلق الظنّ بعد تعذّر العلم.

الاستدلال على الحجّية بإجماع العلماء والعقلاء

وكيف كان: فاستدلّوا على اعتبار قول اللغويّين باتّفاق العلماء بل جميع العقلاء على الرجوع إليهم في استعلام اللغات والاستشهاد بأقوالهم في مقام الاحتجاج، ولم ينكر ذلك أحد على أحد، وقد حكي عن السيّد‌؛ في بعض كلماته دعوى الإجماع على ذلك، بل ظاهر كلامه المحكيّ اتّفاق المسلمين[1].

دعوى الإجماع في كلام المحقق السبزواري

قال الفاضل السبزواري فيما حكي عنه في هذا المقام ما هذا لفظه: صحّة المراجعة إلى أصحاب الصناعات البارزين في صنعتهم البارعين في فنّهم فيما اختصّ بصناعتهم ممّا اتّفق عليه العقلاء في كلّ عصر وزمان[2]، انتهى.

المناقشة في الإجماع

وفيه: أنّ المتيقّن من هذا الاتّفاق هو الرجوع إليهم مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة ونحو ذلك، لا مطلقاً؛ ألا ترى أنّ أكثر علمائنا على اعتبار العدالة فيمن يرجع إليه من أهل الرجال، بل وبعضهم على اعتبار التعدّد، والظاهر اتّفاقهم على اشتراط التعدّد والعدالة في أهل الخبرة في مسألة التقويم وغيرها.

هذا، مع أنّه لا يعرف الحقيقة عن المجاز بمجرّد قول اللغوي ـ كما اعترف به المستدلّ في بعض كلماته ـ فلا ينفع في تشخيص الظواهر.

مختار المصنّف في المسألة

فالإنصاف، أنّ الرجوع إلى أهل اللغة مع عدم اجتماع شروط الشهادة، إمّا في مقامات يحصل العلم فيها بالمستعمل فيه من مجرّد ذكر لغويّ واحد أو أزيد له على وجه يعلم كونه من المسلّمات عند أهل اللغة، كما قد يحصل العلم

١. رسائل المرتضى، ج ١، ص ١٥، جواب مسائل التبّانيات.

٢. الحاكي هو السيّد المجاهد في مفاتيح الوصول، ص ٦١ ـ ٦٢؛ وراجع رسالة الغناء، للمحقّق السبزواري الموجودة في ضمن كتاب غناء موسيقي، ج ١، ص ٤٦.

بالمسألة الفقهيّة من إرسال جماعة لها إرسال المسلّمات.

وإمّا في مقامات يتسامح فيها؛ لعدم التكليف الشرعيّ بتحصيل العلم بالمعنى اللغويّ، كما إذا أُريد تفسير خطبة أو رواية لا تتعلّق بتكليف شرعيّ.

وإمّا في مقام انسدّ فيه طريق العلم ولا بدّ من العمل، فيعمل بالظنّ بالحكم الشرعيّ المستند بقول أهل اللغة.

ولا يتوهّم أنّ طرح قول اللغويّ الغير المفيد للعلم في ألفاظ الكتاب والسنّة مستلزم لانسداد طريق الاستنباط في غالب الأحكام؛ لاندفاع ذلك بأنّ أكثر موادّ اللغات إلّا ما شذّ وندر ـ كلفظ الصعيد ونحوه ـ معلوم من العرف واللغة كما لا يخفى. والمتّبع في الهيئات هي القواعد العربيّة المستفادة من الاستقراء القطعيّ واتّفاق أهل العربيّة، أو التبادر بضميمة أصالة عدم القرينة، فإنّه قد يثبت به الوضع الأصليّ الموجود في الحقائق، كما في صيغة إفعل أو الجملة الشرطيّة أو الوصفيّة.

ومن هنا يتمسّكون في إثبات مفهوم الوصف بفهم أبي عبيدة في حديث: «ليّ الواجد»[١] (٣٥)، ونحوه غيره من موارد الاستشهاد بفهم أهل اللسان. وقد يثبت به الوضع بالمعنى الأعمّ الثابت في المجازات المكتنفة بالقرائن المقاميّة، كما يدّعى أنّ الأمر عقيب الحظر بنفسه ـ مجرّداً عن القرينة ـ يتبادر منه مجرّد رفع

---

(٣٥) حديث «ليّ الواجد يحلّ عقوبته» مشهور، واللّيّ: التهاون والتأخير. والمعنى: أنّ تهاون الشخص الواجد للمال والثروة عن أداء دينه سبب لجواز عقوبته وإلزامه بالأداء (مشكيني). (الأمالي للطوسي، ص ٥٢٠، ح١١٤٦؛ عوالي اللئالي، ج٤، ص٧٢، ح٤٤؛ وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٣٤، ح٢٣٧٩٢).

---

١. الأمالي للشيخ الطوسي، ص ٥٢٠، المجلس ١٨، ح ٥٣؛ عوالي اللئالي، ج ٤، ص ٧٢، ح ٤٤؛ وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٣٣٣، ح ٢٣٧٩٢.

الحظر دون الإيجاب والإلزام. واحتمال كونه لأجل قرينة خاصّة يدفع بالأصل، فيثبت به كونه لأجل القرينة العامّة، وهي الوقوع في مقام رفع الحظر. فيثبت بذلك ظهور ثانويّ لصيغة إفعل بواسطة القرينة الكلّية.

وبالجملة، فالحاجة إلى قول اللغويّ الذي لا يحصل العلم بقوله ـ لقلّة مواردها ـ لا تصلح سبباً للحكم باعتباره لأجل الحاجة.

هذا ولكنّ الإنصاف(٣٦) أنّ مورد الحاجة إلى قول اللغويّين أكثر من أن يحصى في تفاصيل المعاني، بحيث يفهم دخول الأفراد المشكوكة أو خروجها، وإن كان المعنى في الجملة معلوماً من دون مراجعة قول اللغويّ، كما في مثل ألفاظ الوطن والمفازة والتمرة والفاكهة والكنز والمعدن والغوص وغير ذلك من متعلّقات الأحكام ممّا لا يحصى، وإن لم تكن الكثرة بحيث يوجب التوقّف فيها محذوراً، ولعلّ هذا المقدار مع الاتّفاقات المستفيضة كافٍ في المطلب، فتأمّل.

---

(٣٦) كان المصنّف ﷺ قبل الدورة الأخيرة ـ التي لم يمهله هادم اللذّات لإتمامها ـ مقوياً لعدم حجّيّة قول اللغوي، وعدل عنه في الدورة الأخيرة فأضاف قوله هذا: «ولكن... الخ»، ولكنّك خبير بأنّ ما أنصفه لا يجدي بعد ما اعترف به آنفاً من عدم إمكان تمييز الحقائق عن المجازات بقول اللغوي، ولعلّه لذا أمر بالتأمّل (أوثق الوسائل، ص١٠٢ـ١٠٣).

[الإجماع المنقول]

هل الإجماع المنقول حجّة أم لا

ومن جملة الظنون الخارجة عن الأصل: الإجماع المنقول بخبر الواحد (٣٧)، عند كثير ممّن يقول باعتبار الخبر بالخصوص[١]؛ نظراً إلى أنّه من أفراده فيشمله أدلّته.

والمقصود من ذكره هنا ـ مقدّماً على بيان الحال في الأخبار ـ هو التعرّض للملازمة بين حجّية الخبر وحجّيته، فنقول:

إنّ ظاهر أكثر القائلين باعتباره بالخصوص أنّ الدليل عليه هو الدليل على حجّية خبر العادل، فهو عندهم كخبر صحيح عالي السند؛ لأنّ مدّعي الإجماع يحكي مدلوله ويرويه عن الإمام ﷺ بلا واسطة.

ويدخل الإجماع ما يدخل الخبر من الأقسام (٣٨)، ويلحقه ما يلحقه من الأحكام.

---

(٣٧) الإجماع إمّا محصّل أو منقول، والمحصّل إمّا قطعي أو ظنّيّ، والمنقول إمّا منقول بتواتر أو بالآحاد، وما عدا الأخير خارج عن محلّ الكلام (أوثق الوسائل، ص١٠٤).

(٣٨) من كونه صحيحاً، أو موثّقاً، أو حسناً آحاداً أو مستفيضا أو متواتراً، وما يلحقه من الأحكام، كأحكام التعادل والترجيح، وتخصيص العامّ منه بخاصّه، وجواز تخصيص الكتاب به ونحو ذلك (أوثق الوسائل، ص١٠٤).

---

١. من القائلين صاحب معالم الدين، ص ١٨٠ و ١٩٩؛ صاحب الفصول في الفصول الغروية، ص ٢٥٨؛ صاحب قوانين الأصول في قوانينه، ج ١، ص ٣٨٤.

الكلام في الملازمة بين حجّيّة الخبر الواحد وحجّيّة الإجماع المنقول

والذي يقوى في النظر هو عدم الملازمة بين حجّية الخبر وحجّية الإجماع المنقول، وتوضيح ذلك يحصل بتقديم أمرين (٣٩):

عدم حجّيّة الإخبار عن حدس

الأوّل: أنّ الأدلّة الخاصّة التي أقاموها على حجّية خبر العادل لا تدلّ إلّا على حجّية الإخبار عن حسّ؛ لأنّ العمدة من تلك الأدلّة هو الاتّفاق الحاصل من عمل القدماء وأصحاب الأئمّة ﷺ. ومعلوم عدم شموله إلّا للرواية المصطلحة، وكذلك الأخبار الواردة في العمل بالروايات.

الاستدلال بآية النبأ على حجّيّة الإجماع المنقول

وأمّا الآيات، فالعمدة فيها من حيث وضوح الدلالة هي آية النبأ[1]، وهي إنّما تدلّ على جوب قبول خبر العادل دون خبر الفاسق، والظاهر منها (٤٠) ـ بقرينة التفصيل بين العادل حين الإخبار والفاسق، وبقرينة تعليل اختصاص

---

(٣٩) وجه الحاجة إلى الأمرين: أنّه قد تدّعى الملازمة بين حجّيّة الإجماع المنقول وخبر الواحد نظراً إلى كون كلّ منهما نقلاً لقول المعصوم ـ؟، فيدلّ على حجّيّة الأوّل ما يدلّ على حجّيّة الثاني. فبيّن في الأمر الأوّل أنّ خبر الواحد إخبار عن حسّ، والإجماع إخبار عن حدس، وأدلّة الإخبار إنّما تدلّ على حجّيّة الأوّل دون الثاني. وقد تدّعى الملازمة بينهما مع تسليم عدم دلالة الأخبار على حجّيّة الخبر عن حدس؛ نظراً إلى أنّ حدس اللازم عن الملزوم على قسمين: أحدهما: أن تكون الملازمة بينهما ضروريّة أو عاديّة، وثانيهما: أن تكون اتّفاقية. واستلزام اتّفاق العلماء لقول الإمام قد يكون من قبيل الأوّل كاتّفاق جميع علماء الأعصار، وقد يكون من قبيل الثاني كما في اتّفاق جماعة. وأدلّة أخبار الآحاد إنّما لا تشمل اللوازم الحدسية إذا كانت الملازمة اتّفاقية، فأشار في الأمر الثاني إلى أنّ الملازمة ليست ضروريّة ولا عاديّة، فلا تشمله أدلّة الأخبار (أوثق الوسائل، ص ١٠٤).

(٤٠) حاصله: أنّ الإشكال في اعتبار الإجماع المنقول إنّما هو من حيث احتمال خطأ المدّعي في حدسه، لا من حيث احتمال تعمّده للكذب؛ لأنّ احتمال ذلك في علمائنا الأخيار ﷺ منتفٍ قطعاً، والآية إنّما تدلّ على وجوب التصديق من حيث احتمال تعمّد

---

١. الحجرات (٤٩): ٦.

التبيّن بخبر الفاسق بقيام احتمال الوقوع في الندم احتمالاً مساوياً؛ لأنّ الفاسق لا رادع له عن الكذب ـ هو عدم الاعتناء باحتمال تعمّد كذبه، لا وجوب البناء على إصابته وعدم خطأه في حدسه؛ لأنّ الفسق والعدالة حين الإخبار لا يصلحان مناطين لتصويب المخبر وتخطئته بالنسبة إلى حدسه، وكذا احتمال الوقوع في الندم من جهة الخطأ في الحدس أمر مشترك بين العادل والفاسق، فلا يصلح لتعليل الفرق به.

فعلمنا من ذلك أنّ المقصود من الآية إرادة نفي احتمال تعمّد الكذب عن العادل حين الإخبار دون الفاسق؛ لأنّ هذا هو الذي يصلح لإناطته بالفسق والعدالة حين الإخبار.

ومنه تبيّن عدم دلالة الآية على قبول الشهادة الحدسية إذا قلنا بدلالة الآية على اعتبار شهادة العدل.

فإن قلت: إنّ مجرّد دلالة الآية على ما ذكر لا يوجب قبول الخبر؛ لبقاء احتمال خطأ العادل فيما أخبر وإن لم يتعمّد الكذب، فيجب التبيّن في خبر العادل أيضاً؛ لاحتمال خطأه وسهوه، وهو خلاف الآية المفصّلة بين العادل والفاسق، غاية الامر وجوبه في خبر الفاسق من وجهين وفي العادل من جهة واحدة.

قلت: إذا ثبت بالآية عدم جواز الاعتناء باحتمال تعمّد كذبه ينفي احتمال

الكذب لا من حيث احتمال خطائه في حدسه، وتشهد بذلك على ما يستفاد من كلامه وجوه: أحدها: التفصيل في الحكم بين العادل والفاسق كما هو مقتضى المفهوم شرطاً ووصفاً، ولا ريب أنّ صفة الفسق إنّما تصلح للعلّيّة إذا كان الحكم بوجوب التبيّن من حيث احتمال تعمّد الكذب. ولو اريد الوجوب من حيث احتمال الخطأ لزم كون التعليل بأمر مشترك. وثانيها: التعليل بقوله سبحانه: «أن تُصِيبُوا» (الحجرات (٤٩): ٦)؛ لأنّ احتمال الوقوع في الندم من حيث احتمال الخطأ مشترك بين العادل والفاسق، بخلافه من حيث احتمال تعمّد الكذب (أوثق الوسائل، ص١٠٦).

خطأه وغفلته واشتباهه بأصالة عدم الخطأ في الحسّ، وهذا أصل عليه إطباق العقلاء والعلماء في جميع الموارد، نعم لو كان المخبر ممّن يكثر عليه الخطأ والاشتباه لم يعبأ بخبره؛ لعدم جريان أصالة عدم الخطأ والاشتباه، ولذا يعتبرون في الشاهد والراوي الضبط.

ويؤيّد ما ذكرنا أنّه لم يستدلّ أحد من العلماء على حجّية فتوى الفقيه على العامّي بآية النبأ مع استدلالهم عليها بآيتي النفر والسؤال[١].

والظاهر، أنّ ما ذكرنا ـ من عدم دلالة الآية وأمثالها من أدلّة قبول قول العادل على وجوب تصويبه في الاعتقاد ـ هو الوجه فيما ذهب إليه المعظم[٢]، بل أطبقوا عليه كما في الرياض[٣] من عدم اعتبار الشهادة في المحسوسات إذا لم تستند إلى الحسّ.

عدم عموميّة آية «النبأ» لكلّ خبر

والحاصل، أنّه لا ينبغي الإشكال في أنّ الإخبار عن حدس واجتهاد ونظر ليس حجّة إلّا على من وجب عليه تقليد المخبر في الأحكام الشرعيّة، وأنّ الآية ليست عامّة لكلّ خبر ودعوى خرج ما خرج.

الإجماع في مصطلح الخاصّة والعامّة

الأمر الثاني: أنّ الإجماع في مصطلح الخاصّة بل العامّة ـ الذين هم الأصل له (٤١) وهو الأصل لهم ـ هو عبارة عن اتّفاق جميع العلماء في عصر، كما

---

(٤١) لأنّهم السابقون فيه على الشيعة كما حكى المرتضى ﴿﴾: من أنّهم لمّا ذكروا الإجماع فعرضوه علينا، فوجدناه حقّاً فقبلناه. وأمّا كونه أصلاً لهم: فلكونه مبنى دينهم؛ لأنّ عمدة

---

١. منهم صاحب الفصول في الفصول، ص ٤١١؛ المحقّق القمّي في قوانين الأصول، ج ٢، ص ١٦١؛ السيّد المجاهد في مفاتيح الأصول، ص ٥٩٤.

٢. منهم المحقّق الحلّي في الشرائع، ج ٤، ص ١٣٥؛ الشهيد الأوّل في الدروس الشرعية، ج ٢، ص ١٣٤؛ الفاضل المقداد في التنقيح الرائع، ج ٤، ص ٣١٠.

٣. رياض المسائل، ج ١٥، ص ٣٦٣.

ينادي بذلك تعريفات كثير من الفريقين[1].

وجه حجّية الإجماع عند الإماميّة

ثمّ إنّه لمّا كان وجه حجّية الإجماع عند الإماميّة: اشتماله على قول الإمام عليه السلام كانت الحجّية دائرة مدار وجوده عليه السلام في كلّ جماعة هو أحدهم، ولذا قال السيّد المرتضى رحمه الله: إذا كان علّة كون الإجماع حجّة كون الإمام عليه السلام فيه فكلّ جماعة ـ كثرت أو قلّت ـ كان قول الإمام عليه السلام فى أقوالها فإجماعها حجّة[2].

هذا ولكن لا يلزم من كونه حجّة تسميته إجماعاً في الاصطلاح، كما أنّه ليس كلّ خبر جماعة يفيد العلم متواتراً في الاصطلاح.

المسامحة في إطلاق الإجماع في بعض الموارد

نعم يمكن أن يقال: إنّهم قد تسامحوا في إطلاق الإجماع على اتّفاق الجماعة التي علم دخول الإمام عليه السلام فيها؛ لوجود مناط الحجّية فيه، وكون وجود المخالف غير مؤثّر شيئاً. وقد شاع هذا التسامح بحيث كاد أن ينقلب اصطلاح الخاصّة عمّا وافق اصطلاح العامّة إلى ما يعمّ إجماع الإماميّة فقط، مع أنّهم بعض الأُمّة لا كلّهم.

وعلى أيّ تقدير، فظاهر إطلاقهم إرادة دخول قول الإمام عليه السلام في أقوال المجمعين بحيث يكون دلالته عليه بالتضمّن، فيكون الإخبار عن الإجماع

أدلّتهم على خلافة ابن أبي قحافة إجماع الأُمّة على زعمهم. قال الوحيد رحمه الله «به خاطر دارم كه در شرح مواقف (أُنظر شرح المواقف، ج٨، ص٣٥٢ـ٣٥٣) و يا مقاصد (شرح المقاصد، ج٥، ص٢٣٣ و ٢٥٤) تصريح نمود به اين‌كه در اجماع كثرت معتبر نيست بلكه حقّ آن است كه اجماع به موافقت يک نفر محقّق مى‌شود چنان‌كه خلافت ابى بكر به بيعت عمر به تنهايى ثابت شد» (أوثق الوسائل، ص١٠٧).

---

١. راجع تهذيب الوصول إلى علم الأُصول، ـ للعلّامة الحلّي ـ، ص ٢٠٣؛ والمعالم، ص ١٧٢؛ والمعارج، ـ للمحقّق ـ، ص ١٢٥؛ والمستصفى، ـ للغزالي ـ، ج ٢، ص ٢٩٤؛ والإحكام، ـ للآمدي ـ، ج ١، ص ١٩٥؛ والمحصول، ـ للرازي ـ، ج ٤، ص ٢٠.

٢. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ٢، ص ٦٣٠.

إخباراً عن قول الإمام ﷺ، وهذا هو الذي يدلّ عليه كلام المفيد[١] والمرتضى[٢] وابن زهرة[٣] والمحقّق[٤] والعلّامة[٥] والشهيدين[٦] ومن تأخّر عنهم[٧].

مسامحةٌ أُخرى في إطلاق الإجماع

وأمّا اتّفاق من عدا الإمام بحيث يكشف عن صدور الحكم عن الإمام ﷺ بقاعدة اللطف كما عن الشيخ ﷺ[٨] أو التقرير كما عن بعض المتأخّرين[٩] أو بحكم العادة القاضية باستحالة توافقهم على الخطأ مع كمال بذل الوسع في فهم الحكم الصادر عن الإمام ﷺ فهذا ليس إجماعاً اصطلاحيّاً.

لاضير في المسامحتين

والاطّلاع على تعريفات الفريقين يوجب القطع بخروج هذا الإطلاق عن المصطلح وبنائه على المسامحة. ثمّ إنّ المسامحة (٤٢) من الجهة الأولى أو الثانية في إطلاق لفظ الإجماع على هذا من دون قرينة لا ضير فيها، بعدما كان مناط حجّية الإجماع الاصطلاحي موجوداً في اتّفاق جماعة من الأصحاب.

أنحاء حكاية الإجماع

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: إنّ الحاكي للاتّفاق قد ينقل الإجماع بقول مطلق، أو مضافاً إلى المسلمين أو الشيعة أو أهل الحقّ، أو غير ذلك ممّا

---

(٤٢) أمّا الأُولى: فلأنّ المعنى المصطلح الحقيقي للإجماع هو اتّفاق جميع العلماء الذين يدخل فيهم الإمام ﷺ من باب التضمّن، فإطلاقه على جماعة أُحدهم الإمام ﷺ مسامحة. وأمّا الثانية: فإطلاقه على عدّة ليس فيهم الإمام ﷺ (مشكيني).

---

١. أوائل المقالات (مصنّفات الشيخ المفيد)، ج ٤، ص ١٢١.
٢. الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ٢، ص ٦٠٥.
٣. غنية النزوع، ج ١، ص ٣٧٠.
٤. المعتبر، ج ١، ص ٣١؛ والمعارج، ص ١٣٢.
٥. تهذيب الوصول إلى علم الأُصول، ص ٢٠٣ و ٢١١.
٦. الذكرى، ج ١، ص ٤٩؛ والقواعد والفوائد، ج ١، ص ٢١٧؛ وتمهيد القواعد، ص ٢٥١.
٧. منهم صاحب المعالم في المعالم، ص ١٧٣.
٨. العدّة في أُصول الفقه، ج ٢، ص ٦٣١ و ٦٣٧.
٩. هو المحقّق التستري في كشف القناع، ص ١٦٤.

يمكن أن يراد به دخول الإمام عليه السلام في المجمعين.

وقد ينقله مضافاً إلى من عدا الإمام عليه السلام، كقوله: أجمع علمائنا وأصحابنا، أو فقهائنا أو فقهاء أهل البيت عليهم السلام، فإنّ ظاهر ذلك من عدا الإمام عليه السلام، وإن كان إرادة العموم محتملة بمقتضى المعنى اللغويّ لكنّه مرجوح، فإن أضاف الإجماع إلى من عدا الإمام عليه السلام فلا إشكال في عدم حجّية نقله؛ لأنّه لم ينقل حجّة، وإن فرض حصول العلم للناقل بصدور الحكم عن الإمام عليه السلام من جهة هذا الاتّفاق؛ لأنّه إنّما نقل سبب العلم ولم ينقل المعلوم وهو قول الإمام عليه السلام حتّى يدخل في نقل الحجّة وحكاية السنّة بخبر الواحد.

نعم، لو فرض أنّ السبب المنقول ممّا يستلزم عادةً موافقة قول الإمام عليه السلام أو وجود دليل ظنّيٍّ معتبر حتى بالنسبة إلينا أمكن إثبات ذلك السبب المحسوس بخبر العادل، والانتقال منه إلى لازمه، لكن سيجيء بيان الإشكال في تحقّق ذلك[1].

وفي حكم الإجماع المضاف إلى من عدا الإمام عليه السلام الإجماع المطلق المذكور في مقابل الخلاف، كما يقال: خرء الحيوان الغير المأكول غير الطير نجس إجماعاً، وإنّما اختلفوا في خرء الطير، أو يقال: إنّ محلّ الخلاف هو كذا، وأمّا كذا فحكمه كذا إجماعاً، فإنّ معناه في مثل هذا كونه قولاً واحداً.

وأضعف ممّا ذكرنا نقل عدم الخلاف، وأنّه ظاهر الأصحاب أو قضيّة المذهب، وشبه ذلك.

وإن أطلق الإجماع أو أضافه على وجه يظهر منه إرادة المعنى المصطلح المتقدّم ـ ولو مسامحةً لتنزيل وجود المخالف منزلة العدم؛ لعدم قدحه في

---

١. يأتي في الصفحة: ١٠٧ و ١١٢.

الحجّية ـ فظاهر الحكاية كونها حكاية للسنّة، أعني حكم الإمام ﷺ؛ لما عرفت من أنّ الإجماع الاصطلاحي متضمّن لقول الإمام ﷺ، فيدخل في الخبر والحديث.

انحاء مستند العلم بقول الإمام ﷺ

إلّا أنّ مستند علم الحاكي بقول الإمام ﷺ أحد امور:

١. الحسّ

أحدها: الحسّ، كما إذا سمع الحكم من الإمام في جملة جماعة لا يعرف أعيانهم فيحصل له العلم بقول الإمام ﷺ.

وهذا في غاية القلّة، بل نعلم جزماً أنّه لم يتّفق لأحد من هؤلاء الحاكين للإجماع كالشيخين والسيّدين وغيرهما؛ ولذا صرّح الشيخ في العدّة في مقام الردّ على السيّد حيث أنكر الإجماع من باب وجوب اللطف: بأنّه لولا قاعدة اللطف لم يمكن التوصّل إلى معرفة موافقه الإمام للمجمعين[1].

٢ ـ قاعدة اللطف

الثاني: قاعدة اللطف على ما ذكره الشيخ في العدّة[2] وحكي القول به من غيره من المتقدّمين[3].

عدم صحة الاستناد إلى اللطف

ولا يخفى أنّ الاستناد إليها غير صحيح (٤٣) على ما ذكر في محلّه[4].

فإذا عُلم استناد الحاكي إليها فلا وجه للاعتماد على حكايته، والمفروض أنّ إجماعات الشيخ كلّها مستندةٌ إلى هذا القاعدة.

قال في العدّة: وذكر المرتضى عليّ بن الحسين الموسوي أخيراً: أنّه يجوز أن يكون الحقّ عند الإمام ﷺ والأقوال الأُخر كلّها باطلة، ولا يجب عليه الظهور؛

---

(٤٣) كما يظهر وجهه من كلام المرتضى ﻫ الآتي ذكره (مشكيني).

---

١. العدّة في أُصول الفقه، ج ٢، ص ٦٣١.

٢. العدّة في أُصول الفقه، ج ٢، ص ٦٣١ و٦٣٧.

٣. حكاه السيّد المجاهد في مفاتيح الأُصول، ص ٤٩٦.

٤. راجع قوانين الأُصول، ج ١، ص ٣٥٣؛ الفصول الغروية، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

لأنّا إذا كنّا نحن السبب في استتاره فكلّ ما يفوتنا من الانتفاع به وبما يكون معه من الأحكام قد فاتنا من قبل أنفسنا، ولو أزلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وأدّى إلينا الحقّ الذي كان عنده.

قال: وهذا عندي غير صحيح؛ لأنّه يؤدّي إلى أن لا يصحّ الاحتجاج بإجماع الطائفة أصلاً؛ لأنّا لا نعلم دخول الإمام عليه السلام فيها إلّا بالاعتبار الذي بيّنّاه، ومتى جوّزنا انفراده بالقول وأنّه لا يجب ظهوره منع ذلك من الاحتجاج بالإجماع[1]. إنتهى.

ظهور الاستناد إلى قاعدة اللطف من كلام جماعة

ثمّ إنّ الاستناد إلى هذا الوجه ظاهر من كلّ من اشترط (٤٤) في تحقّق الإجماع عدم مخالفة أحدٍ من علماء العصر.

كلام المحقق الداماد رحمه الله

وحكي عن المحقّق الداماد: أنّه رحمه الله قال في بعض كلام له في تفسير النعمة الباطنة: إنّ من فوائد الإمام عجّل الله فرجه أن يكون مستنداً لحجّية إجماع أهل الحلّ والعقد من العلماء على حكم من الأحكام ـ إجماعاً بسيطاً في أحكامهم الإجماعية وحجّية إجماعهم المركّب في أحكامهم الخلافية ـ فإنّه عجّل الله فرجه لا ينفرد بقول، بل من الرحمة الواجبة في الحكمة الإلهيّة أن يكون في المجتهدين المختلفين في المسألة المختلف فيها من علماء العصر من يوافق رأيه رأي إمام عصره وصاحب أمره، ويطابق قوله قوله، وإن لم يكن ممّن نعلمه بعينه ونعرفه بشخصه[2]. انتهى.

الثالث: من طرق انكشاف قول الإمام عليه السلام لمدّعي الإجماع الحدس، وهذا

---

(٤٤) لأنّ قوام دليل اللطف باشتراط اتّفاق الكلّ ولو في عصر واحد، فاشتراط عدم المخالف ظاهر في إرادة هذا النحو من الإجماع (مشكيني).

---

١. العدّة في أصول الفقه، ج ٢، ص ٦٣١.

٢. الحاكي هو المحقّق التستري في كشف القناع، ص ١٤٥.

على وجهين: ٣ ـ الحدس

الأوّل: أن يحصل له ذلك من طريق لو علمنا به ما خطّأناه في استكشافه.

وهذا أيضاً على وجهين:

أحدهما: أن يحصل الحدس الضروريّ من مبادىء محسوسة، بحيث يكون الخطأ فيه من قبيل الخطأ في الحسّ، بحيث لو حصل لنا تلك الأخبار لحصل لنا العلم كما حصل له.

ثانيهما: أن يحصل الحدس له من إخبار جماعة اتّفق له العلم بعدم اجتماعهم على الخطأ، لكن ليس إخبارهم ملزوماً عادةً للمطابقة لقول الإمام ﷺ، بحيث لو حصل لنا لعلمنا بالمطابقة أيضاً.

الثاني: أن يحصل ذلك من مقدّمات نظرية واجتهادات كثيرة الخطأ، بل علمنا بخطأ بعضها في موارد كثيرة من نقلة الإجماع، علمنا ذلك منهم بتصريحاتهم في موارد، واستظهرنا ذلك منهم في موارد أُخر، وسيجيء جملة منها[1].

لايصلح للاستناد في الإجماع إلّا الحدس

إذا عرفت أنّ مستند خبر المخبر بالإجماع ـ المتضمّن للإخبار من الإمام ﷺ ـ لا يخلو من الأُمور الثلاثة المتقدّمة، وهي: السماع عن الإمام مع عدم معرفته بعينه، واستكشاف قوله من قاعدة اللطف، وحصول العلم من الحدس، وظهر لك أنّ الأوّل منها غير متحقّقٍ عادةً لأحدٍ من علمائنا المدّعين للإجماع، وأنّ الثاني ليس طريقاً للعلم، فلا يسمع دعوى من استند إليه، فلم يبق ممّا يصلح أن يكون المستند في الإجماعات المتداولة على ألسنة ناقليها إلّا الحدس.

وعرفت أنّ الحدس قد يستند إلى مبادىء محسوسة ملزومة عادةً لمطابقة قول الإمام ﷺ، نظير العلم الحاصل من الحواسّ الظاهرة، ونظير الحدس

---

١. يأتي في الصفحة: ١٠٨ ـ ١٠٩.

الحاصل لمن أخبر بالعدالة والشجاعة لمشاهدته آثارهما المحسوسة الموجبة للانتقال إليهما بحكم العادة، أو إلى مبادىء محسوسة موجبة لعلم المدّعي بمطابقة قول الإمام عليه السلام من دون ملازمة عاديّة، وقد يستند إلى اجتهادات وأنظار.

وحيث لا دليل على قبول خبر العادل المستند إلى القسم الأخير من الحدس، بل ولا المستند إلى الوجه الثاني، ولم يكن هناك ما يعلم به كون الإخبار مستنداً إلى القسم الأوّل من الحدس وجب التوقّف في العمل بنقل الإجماع، كسائر الأخبار المعلوم استنادها إلى الحدس المردّد بين الوجوه المذكورة.

فإن قلت: ظاهر لفظ الإجماع اتّفاق الكلّ، فإذا أخبر الشخص بالإجماع فقد أخبر باتّفاق الكلّ، ومن المعلوم أنّ حصول العلم بالحكم من اتّفاق الكلّ كالضروري، فحدس المخبر مستند إلى مبادئ محسوسة ملزومة لمطابقة قول الإمام عليه السلام عادةً، فإمّا أن يجعل الحجّة نفس ما استفاده من الاتّفاق نظير الإخبار بالعدالة، وإمّا أن يجعل الحجّة إخباره بنفس الاتّفاق المستلزم عادةً لقول الإمام عليه السلام، ويكون نفس المخبر به حينئذٍ محسوساً، نظير أخبار الشخص بأُمور تستلزم العدالة والشجاعة عادةً.

قلت: إنّ الظاهر (٤٥) من الإجماع اتّفاق أهل عصر واحدٍ لا جميع

---

(٤٥) حاصله: أنّ الإجماعات المذكورة مبنيّة على حدس قول الإمام عليه السلام عن مبادئ محسوسة، مع عدم الملازمة بينهما من وجهين: أحدهما: أنّ ظاهر إجماعهم اتّفاق علماء عصر واحد، وهو غير ملازم لموافقة قول الإمام عليه السلام. وثانيهما: أنّ الاطّلاع على ذلك مع الكثرة أيضاً غير ممكن، فلابدّ من دعوى اتّفاقهم من حدس آخر؛ بأن يتحدّس باتّفاق المعروفين عن اتّفاق الجميع، وبه عن موافقة قول الإمام (أوثق الوسائل، ص١١٣).

الأعصار، كما يظهر من تعاريفهم وسائر كلماتهم، ومن المعلوم أنّ إجماع أهل عصر واحدٍ ـ مع قطع النظر عن موافقة أهالي الأعصار المتقدّمة ومخالفتهم ـ لا يوجب عن طريق الحدس العلم الضروري بصدور الحكم عن الامام عليه السلام.

نعم، يفيد العلم من باب وجوب اللطف الذي لا نقول بجريانه في المقام، كما قرّر في محلّه[1].

مع أنّ علماء العصر إذا كثروا ـ كما في الأعصار السابقة ـ يتعذّر أو يتعسّر الاطّلاع عليهم حسّاً بحيث يقطع بعدم من سواهم في العصر، إلّا إذا كان العلماء في عصر قليلين يمكن الإحاطة بآرائهم في المسألة، فيدّعى الإجماع إلّا أنّ مثل هذا الأمر المحسوس لا يستلزم عادةً لموافقة المعصوم عليه السلام.

فالمحسوس المستلزم عادةً لقول الإمام عليه السلام مستحيل التحقّق للناقل، والممكن المتحقّق له غير مستلزم عادةً.

محامل دعوى بإجماع الكلّ:

وكيف كان: فإذا ادّعى الناقل الإجماع خصوصاً إذا كان ظاهره اتّفاق جميع علماء الأعصار أو أكثرهم إلّا من شذّ ـ كما هو الغالب في إجماعات مثل الفاضلين والشهيدين ـ انحصر محمله بوجوه:

١ ـ أن يراد اتّفاق المعروفين

أحدها: أن يراد به اتّفاق المعروفين بالفتوى، دون كلّ قابلٍ للفتوى من أهل عصره أو مطلقاً.

أن يستفاد إجماع الكلّ من اتّفاق المعروفين

الثاني: أن يريد إجماع الكلّ، ويستفيد ذلك من اتّفاق المعروفين من أهل عصره، وهذه الاستفادة ليست ضروريّة وإن كانت قد تحصل.

أن يستفاد إجماع الكلّ من اتّفاقهم على أمر من الأمور

الثالث: أن يستفيد اتّفاق الكلّ على الفتوى من اتّفاقهم على العمل بالأصل عند عدم الدليل، أو بعموم دليل عند عدم وجدان المخصّص، أو بخبر معتبر عند عدم وجدان المعارض، وغير ذلك من الأمور المتّفق عليها التي يلزم

---

١. راجع قوانين الأصول، ج ١، ص ٣٥٣؛ الفصول، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

باعتقاد المدّعي من القول بها ـ مع فرض عدم المعارض ـ القول بالحكم المعيّن في المسألة.

ومن المعلوم أنّ نسبة هذا الحكم إلى العلماء في مثل ذلك لم تنشأ إلّا من مقدّمتين أثبتهما المدّعي باجتهاده.

إحداهما: كون ذلك الأمر المتّفق عليه مقتضياً ودليلاً للحكم لولا المانع.

والثانية: انتفاء المانع والمعارض، ومن المعلوم أنّ الاستناد إلى الخبر المستند إلى ذلك غير جائز عند أحد من العاملين بخبر الواحد.

ذكر موارد تدلّ على الوجه الأخير

ثمّ إنّ الظاهر أنّ الإجماعات المتعارضة من شخص واحدٍ أو من معاصرين أو متقاربي العصر، ورجوع المدّعي عن الفتوى التي ادّعى الإجماع فيها، ودعوى الإجماع في مسائل غير معنونة في كلام من تقدّم على المدّعي، وفي مسائل قد اشتهر خلافها بعد المدّعي، بل في زمانه، بل في ما قبله، كلّ ذلك مبنيّ على الاستناد في نسبة القول إلى العلماء على هذا الوجه.

ولا بأس بذكر بعض الموارد:

كلام المحقّق الحلّي في المسائل المصريّة

فمن ذلك ما وجّه المحقّق به دعوى المرتضى ـ أنّ من مذهبنا جواز إزالة النجاسة بغير الماء من المائعات[1] ـ قال: إنّه إنّما أضاف ذلك إلى مذهبنا؛ لأنّ من أصلنا العمل بالأصل ما لم يثبت الناقل، وليس في الشرع ما يمنع الإزالة بغير الماء من المائعات، ثمّ قال: وأمّا المفيد، فإنّه ادّعى في مسائل الخلاف: أنّ ذلك مرويّ عن الأئمّة[2]. انتهى.

فظهر من ذلك أنّ نسبة السيّد﵀ الحكم المذكور إلى مذهبنا من جهة الأصل.

---

١. مسائل الناصريات، ص ١٠٥، مسألة ٢٢.

٢. المسائل المصرية (الرسائل التسع)، ص ٢١٥ ـ ٢١٦.

كلام الشيخ الطائفة في «الخلاف»

ومن ذلك ما عن الشيخ في «الخلاف»، حيث إنّه ذكر فيما إذا بان فسق الشاهدين بما يوجب القتل بعد القتل: بأنّه يسقط القود، وتكون الدية من بيت المال.

قال: دليلنا إجماع الفرقة؛ فإنّهم رووا: «أنّ ما أخطأت القضاة ففي بيت مال المسلمين[1]»[2]. إنتهى.

فعلّل انعقاد الإجماع بوجود الرواية عند الأصحاب.

كلام ابن ادريس الحلّي والمناقشة فيه

وأوضح حالاً في عدم جواز الاعتماد ما ادّعاه الحلّي: من الإجماع على وجوب فطرة الزوجة ولو كانت ناشزة على الزوج[3].

وردّه المحقّق: بأنّ أحداً من علماء الإسلام لم يذهب إلى ذلك[4].

فإنّ الظاهر أنّ الحلّي إنّما اعتمد في استكشاف أقوال العلماء على تدوينهم للروايات الدالّة بإطلاقها على وجوب فطرة الزوجة على الزوج؛ متخيّلاً أنّ الحكم معلّق على الزوجة من حيث هي زوجة، ولم يتفطّن لكون الحكم من حيث العيلولة، أو وجوب الإنفاق.

وبالجملة، فكيف يمكن أن يقال: إنّ مثل هذا الإجماع إخبار عن قول المعصوم، فيدخل في خبر الواحد؟ مع أنّه في الحقيقة اعتماد على اجتهادات، مع وضوح فساد بعضها(٤٦).

---

(٤٦) كما في مسألة إزالة النجاسة بغير الماء؛ فإنّ إصالة البراءة على فرض كونها اتّفاقية لا ترتبط بالمورد؛ فإنّه من موارد جريان استصحاب النجاسة، وكذا في مسألة الفطرة؛

---

١. الكافي، ج ٧، ص ٣٥٤، ح ٣؛ الفقيه، ج ٣، ص ٧، ح ٣٢٣١؛ تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٣١٥، ح ٨٧٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٢٦، ح ٣٣٦٥١.

٢. الخلاف، ج ٦، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠.

٣. السرائر، ج ١، ص ٤٦٦.

٤. المعتبر، ج ٢، ص ٦٠١ ـ ٦٠٢.

حاصل الكلام في المسألة

وحاصل الكلام من أوّل ما ذكرنا إلى هنا أنّ الناقل للإجماع إن احتمل في حقّه تتبّع فتاوى من ادّعى اتّفاقهم حتى الإمام عليه السلام الذي هو داخل في المجمعين فلا إشكال في حجّيّته، وفي إلحاقه بالخبر الواحد؛ إذ لا يشترط في حجّيّته معرفة الإمام عليه السلام تفصيلاً حين السماع منه.

ولكن هذا الفرض ممّا يعلم بعدم وقوعه، وأنّ المدّعي للإجماع لا يدّعيه على هذا الوجه.

وبعد هذا، فإن احتمل في حقّه تتبّع فتاوى جميع المجمعين، والمفروض أنّ الظاهر من كلامه هو اتّفاق الكلّ المستلزم عادةً لموافقة قول الإمام عليه السلام، فالظاهر حجّيّته خبره للمنقول إليه، سواء جعلنا المناط في حجّيّته تعلّق خبره بنفس الكاشف الذي هو من الأُمور المحسوسة المستلزمة ضرورةً لأمر حدسي وهو قول الإمام عليه السلام، أو جعلنا المناط تعلّق خبره بالمنكشف وهو قول الإمام عليه السلام؛ لما عرفت من أنّ الخبر الحدسيّ المستند إلى إحساس ما هو ملزوم للمخبر به عادةً، كالخبر الحسّي في وجوب القبول.

لكنّك قد عرفت سابقاً[1] القطع بانتفاء هذا الاحتمال، خصوصاً إذا أراد الناقل اتّفاق علماء جميع الأعصار.

نعم، لو فرضنا قلّة العلماء في عصر بحيث يحاط بهم أمكن دعوى اتّفاقهم عن حسّ، لكن هذا غير مستلزم عادةً لموافقة قول الإمام عليه السلام.

فإنّ الوجوب إذا كان منوطاً بالعيلولة أو وجوب الإنفاق، كان ساقطاً بخروجها عن عيلولته بالنشوز ونحوه، وبسقوط وجوب الإنفاق عليها (مشكيني).

---

١. تقدّم في الصفحة: ١٠٧ـ١٠٨.

نعم، يكشف عن موافقته بناءً على طريقة الشيخ المتقدّمة[١] التي لم تثبت عندنا وعند الأكثر.

ثمّ إذا علم عدم استناد دعوى اتّفاق العلماء المتشتّتين في الأقطار ـ الذي يكشف عادةً عن موافقة الإمام عليه السلام ـ إلّا إلى الحدس الناشيء عن أحد الأمور المتقدّمة التي مرجعها إلى حسن الظنّ أو الملازمات الاجتهادية فلا عبرة بنقله؛ لأنّ الإخبار بقول الإمام عليه السلام حدسيّ غير مستندٍ إلى حسٍّ ملزومٍ له عادةً، ليكون نظير الإخبار بالعدالة المستندة إلى الآثار الحسّية، والإخبار بالاتّفاق أيضاً حدسيّ.

فائدة نقل الإجماع

نعم، يبقى هنا شيء، وهو أنّ هذا المقدار من النسبة المحتمل استناد الناقل فيها إلى الحسّ يكون خبره حجّة فيها؛ لأنّ ظاهر الحكاية محمول على الوجدان.

لو حصل من نقل الإجماع وما انضمّ اليه القطع بالحكم

وهذا المضمون المخبر به عن حسّ وإن لم يكن مستلزماً بنفسه عادةً لموافقة قول الإمام عليه السلام إلّا أنّا إذا ضممنا إليها فتوى من تأخّر، وضمّ إلىذلك أمارات أُخر فربما حصل من المجموع القطع بالحكم؛ لاستحالة تخلّف هذه جميعها عن قول الإمام عليه السلام.

وبعض هذا المجموع ـ وهو اتّفاق أهل الفتاوى المأثورة عنهم ـ وإن لم يثبت لنا بالوجدان إلّا أنّ المخبر قد أخبر به عن حسّ فيكون حجّة، كالمحسوس لنا. وكما أنّ مجموع ما يستلزم عادة صدور الحكم عن الإمام عليه السلام ـ إذا أخبر به العادل عن حسّ ـ قبل منه وعمل بمقتضاه فكذا إذا أخبر العادل ببعضه عن حسّ.

---

١. تقدّم في الصفحة: ١٠٣ ـ ١٠٤.

وتوضيحه بالمثال الخارجيّ أنْ نقول: إنّ خبر مائة عادل أو ألف مخبر بشيء ـ مع شدّة احتياطهم في مقام الإخبار ـ يستلزم عادة ثبوت المخبر به في الخارج، فإذا أخبرنا عادل بأنّه قد أخبر ألف عادل بموت زيد وحضور دفنه، فيكون خبره بإخبار الجماعة بموت زيد حجّةً، فيثبت به لازمه العادي وهو موت زيد، وكذلك إذا أخبر العادل بإخبار بعض هؤلاء وحصّلنا إخبار الباقي بالسماع منهم.

لو حصل من نقل الإجماع القطع بوجود دليل ظنّيّ معتبر

ثمّ إنّ ما ذكرنا لا يختصّ بنقل الإجماع، بل يجري في لفظ الاتّفاق وشبهه، بل يجري في نقل الشهرة ونقل الفتاوى عن أربابها تفصيلاً.

ثمّ إنّه لو لم يحصل من مجموع ما ثبت بنقل العادل وما حصّله المنقول إليه بالوجدان من الأمارات والأقوال القطع بصدور الحكم الواقعي عن الإمام ﷺ، لكن حصل منه القطع بوجود دليل ظنّيّ معتبر بحيث لو نقل إلينا لاعتقدناه تامّاً من جهة الدلالة وفقد المعارض، كان هذا المقدار ـ أيضاً ـ كافياً في إثبات المسألة الفقهية.

لكنّ الإنصاف ـ بعد التأمّل وترك المسامحة بإبراز المظنون بصورة القطع، كما هو متعارف محصّلي عصرنا ـ أنّ اتّفاق من يمكن تحصيل فتاواهم على أمر كما لا يستلزم عادةً موافقة الإمام ﷺ كذلك لا يستلزم وجود دليل معتبر.

حكم المتواتر المنقول

ومن جميع ما ذكرنا يظهر الكلام في المتواتر المنقول، وأنّ نقل التواتر في خبر لا يثبت حجّيّته ولو قلنا بحجّيّة خبر الواحد؛ لأنّ التواتر صفة في الخبر تحصل بإخبار جماعة يفيد العلم للسامع، ويختلف عدده باختلاف خصوصيّات المقامات، وليس كلّ تواتر ثبت لشخص ممّا يستلزم في نفس الأمر عادةً تحقّق المخبر به.

فإذا أخبر بالتواتر فقد أخبر بإخبار جماعة أفاد له العلم بالواقع، وقبول

هذا الخبر لا يجدي شيئاً؛ لأنّ المفروض أنّ تحقّق مضمون المتواتر ليس من لوازم إخبار الجماعة الثابت بخبر العادل.

نعم، لو أخبر بإخبار جماعة يستلزم عادةً تحقّق المخبر به بأن يكون حصول العلم بالمخبر به لازم الحصول لإخبار الجماعة ـ كأن أخبر مثلاً بإخبار ألف عادل أو أزيد بموت زيد وحضور جنازته ـ كان اللازم من قبول خبره الحكم بتحقّق الملزوم وهو إخبار الجماعة، فيثبت اللازم وهو تحقّق موت زيد.

معنى قبول نقل التواتر

لكن ليعلم[٤٧] أنّ معنى قبول نقل التواتر، مثل الإخبار بتواتر موت زيد مثلاً يتصوّر على وجهين:

الأوّل: الحكم بثبوت الخبر المدّعى تواتره ـ أعني موت زيد ـ نظير حجّية الإجماع المنقول بالنسبة إلى المسألة المدّعى عليها الإجماع، وهذا هو الذي ذكرنا أنّه يشترط في قبول خبر الواحد فيه كون ما أخبر به مستلزماً عادةً لوقوع متعلّقه.

الثاني: الحكم بثبوت تواتر الخبر المذكور ليترتّب على ذلك الخبر آثار المتواتر وأحكامه الشرعيّة، كما إذا نذر أن يحفظ أو يكتب كلّ خبر متواتر. ثمّ أحكام التواتر:

منها: ما ثبت لما تواتر في الجملة ولو عند غير هذا الشخص.

ومنها: ما ثبت لما تواتر بالنسبة إلى هذا الشخص.

---

(٤٧) حاصله: أنّ المنقول إليه التواتر إمّا أن يريد قبول نفس ما أخبر الناقل بتواتره وترتيب آثاره كموت زيد ـ مثلاً ـ فيريد قسمة أمواله، أو قبول كون المخبر به متواتراً أعني: آثار نفس التواتر فيريد حفظ ذلك الخبر أو كتابته كما في مسألة النذر. أمّا الأوّل: فهو إنّما يقبله فيما إذا نقل إليه من الأخبار ما يكون ملازماً عادة لوقوع المخبر به. وأمّا الثاني: ففيه ما ذكره من التفصيل (مشكيني).

لا ينبغي الإشكال في أنّ مقتضى قبول نقل التواتر العمل به على الوجه الأوّل، وأوّل وجهي الثاني، كما لا ينبغي الإشكال في عدم ترتّب آثار تواتر المخبر به عند نفس هذا الشخص.

الكلام في تواتر القراءات

ومن هنا يعلم، أنّ الحكم بوجوب القراءة في الصلاة إن كان منوطاً بكون المقروء قرآناً واقعيّاً قرأه النبي ﷺ فلا إشكال في جواز الاعتماد على إخبار الشهيد؀ بتواتر القراءات الثلاث[١]، أعني قراءة أبي جعفر وأخويه، لكن بالشرط المتقدّم، وهو كون ما أخبر به الشهيد من التواتر ملزوماً عادةً لتحقّق القرآنيّة.

وكذا لا إشكال في الاعتماد من دون شرطٍ إن كان الحكم منوطاً بالقرآن المتواتر في الجملة؛ فإنّه قد ثبت تواتر تلك القِراءات عند الشهيد بإخباره.

وإن كان الحكم معلّقاً على القرآن المتواتر عند القارىء أو مجتهده فلا يجدي إخبار الشهيد بتواتر تلك القِراءات.

وإلى أحد الأوّلين ينظر حكم المحقّق والشهيد الثانيين[٢] بجواز القراءة بتلك القِراءات؛ مستنداً إلى أنّ الشهيد[٣] والعلّامة قدّس سرّهما قد ادّعيا تواترها، وأنّ هذا لا يقصر عن نقل الإجماع.

وإلى الثالث نظر صاحب المدارك[٤] وشيخه المقدّس الأردبيلي[٥] قدّس

---

١. الذكرى، ج ٣، ص ٣٠٥.
٢. أنظر جامع المقاصد، ج ٢، ص ٢٤٦؛ روض الجنان، ج ٢، ص ٧٠٠؛ المقاصد العلية، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥؛ وفي كلامهما الاستناد إلى الشهيد فقط.
٣. الذكرى، ج ٣، ص ٣٠٥.
٤. المدارك، ج ٣، ص ٣٣٨.
٥. مجمع الفائدة، ج ٢، ص ٢١٧ ـ ٢١٨.

سرّهما، حيث اعترضا على المحقّق والشهيد، بأنّ هذا رجـوع عـن اشـتراط التواتر في القراءة. ولا يخلو نظرهما عن نظر، فتدبّر.

والحمد لله، وصلّى الله على محمّد وآله، ولعنة الله على اعدائهم أجمعين.

[الشهرة الفتوائيّة]

الشهرة الفتوائية حجّة أم لا؟

ومن جملة الظنون التي توهّم حجّيتها بالخصوص الشهرة في الفتوى الحاصلة بفتوى جلّ الفقهاء المعروفين سواء كان في مقابلتها فتوى غيرهم بخلاف أم لم يعرف الخلاف والوفاق من غيرهم.

ثمّ إنّ المقصود هنا ليس التعرّض لحكم الشهرة من حيث الحجّيّة في الجملة، بل المقصود إبطال توهّم كونه من الظنون الخاصّة، وإلّا فالقول بحجّيّتها من حيث إفادة المظنّة بناءً على دليل الانسداد غير بعيد.

منشأ توهم الحجّيّة أمران:

ثمّ إنّ منشأ توهّم كونها من الظنون الخاصّة أمران:

١. فحوى أدلّة حجّيّة الخبر

أحدهما: ما يظهر من بعض[1] (٤٨) من أنّ أدلّة حجّية خبر الواحد تدلّ على حجّيّتها بمفهوم الموافقة؛ لأنّه ربما يحصل منها الظنّ الأقوى من الحاصل من خبر العادل.

---

(٤٨) حاصله: إمّا تنقيح المناط بدعوى كون الملاك في حجّيّة الخبر إفادته الظنّ وهو حاصل في الشهرة أيضاً بل ربما يكون أقوى، وإمّا دعوى دلالة أدلّة الخبر عليه بمفهوم الموافقة. والأوّل باطل؛ لأنّه لم يحرز كون الملاك في الخبر إفادته الظنّ بل أُحرز عدمه. والثاني فاسد أيضاً؛ لعدم دلالة تلك الأدلّة على حكم الشهرة بدلالة لفظيّة التزامية لتكون من مفهوم الموافقة (مشكيني).

---

١. حكاه في مفاتيح الأُصول، ص ٤٩٩ ـ ٥٠١؛ وفي هداية المسترشدين، ج ٣، ص ٤٤٤.

مـــناقشة هـــذا الاستدلال

وهذا خيال ضعيف؛ للعلم بأنّ المناط والعلّة في حجّية الأصل ليس مجرّد إفادة الظنّ. وأضعف من ذلك تسمية هذه الأولويّة في كلام ذلك البعض مفهوم الموافقة، مع أنّه ما كان استفادة حكم الفرع من الدليل اللفظيّ الدالّ على حكم الأصل، مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾[1].

٢ ـ دلالة مرفوعة زرارة ومـــقبولة ابن حنظلة

الثاني: دلالة مرفوعة زرارة ومقبولة ابن حنظلة على ذلك. في الأُولى قال زرارة: قلت: جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيّهما نعمل؟ قال ﷺ: «خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع الشاذّ النادر ....»[2] الخبر.

بناءً على أنّ المراد بالموصول مطلق المشهور، روايةً كان أو فتوىً، أو أنّ إناطة الحكم بالاشتهار تدلّ على اعتبار الشهرة في نفسها وإن لم تكن في الرواية.

وفي المقبولة بعد فرض السائل تساوي الراويين في العدالة، قال ﷺ: «ينظر إلى ماكان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به، ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك؛ فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه»[3].

بناءً على أنّ المراد بالمجمع عليه هو المشهور؛ بقرينة إطلاق المشهور عليه في قوله: «ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور» فيكون في التعليل بقوله: «فإنّ المجمع عليه ... الخ» دلالة على أنّ المشهور مطلقاً ممّا يجب العمل به وإن كان مورد التعليل الشهرة في الرواية.

ولكن في الاستدلال بالروايتين ما لا يخفى من الوهن.

---

١. الإسراء (١٧): ٢٣.

٢. عوالي اللئالي، ج ٤، ص ١٣٢، ح ٢٢٩؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٤٥، ح ٥٧؛ مستدرك الوسائل، ج ١٧، ص ٣٠٣، ح ٢١٤١٣.

٣. الكافي، ج ١، ص ٦٨، ح ١٠؛ الفقيه، ج ٣، ص ١٠، ح ٣٢٣٣؛ تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٣٠٢، ح ٨٤٥؛ الاحتجاج، ج ٢، ص ٢٦١، ح ٢٣٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٠٦، ح ٣٣٣٣٤.

الجواب عن الاستدلال بالمرفوعة

أمّا الأولى: فيرد عليها ـ مضافاً إلى ضعفها، حتى أنّه ردّها من ليس دأبه الخدشة في سند الروايات، كالمحدّث البحراني ـ أنّ المراد بالموصول هو خصوص الرواية المشهورة من الروايتين، دون مطلق المشهور، ألا ترى أنّك لو سئلت عن أنّ أيّ المسجدين أحبّ إليك فقلت: ما كان الاجتماع فيه أكثر، لم يحسن للمخاطب أن ينسب إليك محبوبيّة كلّ مكان يكون الاجتماع فيه أكثر، بيتاً كان أو خاناً أو سوقاً، وكذا لو أجبت عن سؤال المرجّح لأحد الرمّانين فقلت: ما كان أكبر.

والحاصل، أنّ دعوى العموم في المقام لغير الرواية ممّا لا يظنّ بأدنى التفاتٍ، ومنه يظهر الجواب عن المقبولة أيضاً.

[خبرالواحد]

ومن جملة الظنون الخارجة بالخصوص عن أصالة حرمة العمل بغير العلم: خبر الواحد في الجملة [٤٩] عند المشهور، بل كاد أن يكون إجماعاً.

إثبات الحكم الشرعي بالأخبار يتوقف على مقدمات

إعلم أنّ إثبات الحكم الشرعي بالأخبار المرويّة عن الحجج ﷺ الحاكية لقولهم موقوف على مقدمات ثلاث:

الأولى: كون الكلام صادراً عن الحجّة.

الثانية: كون صدوره لبيان حكم الله، لا على وجه آخر من تقيّة وغيرها.

الثالثة: ثبوت دلالتها على الحكم المدّعى، وهذا يتوقّف أوّلاً: على تعيين أوضاع ألفاظ الرواية.

وثانياً: على تعيين المراد منها، وأنّ المراد مقتضى وضعها أو غيره.

فهذه أمور أربعة. قد أشرنا إلى كون الجهة الثانية من المقدّمة الثالثة من الظنون الخاصّة، وهو المعبّر عنه بالظهور اللفظي، وإلى أنّ الجهة الأُولى منها ممّا لم يثبت كون الظنّ الحاصل فيها بقول اللغوي من الظنون الخاصّة. وإن لم

---

(٤٩) المراد به مقابل المتواتر، فيشمل المستفيض وهو مازاد راويه عن الاثنين أو الثلاثة. والواحد صفة للراوي ـ أي: ما يكون راويه واحداً ـ لا نفسه واحداً ولو كان راويه متواتراً. والتقييد بقوله «في الجملة» إشارة إلى أنّ الخارج ليس مطلق الخبر، بل صنف خاصّ مع اختلاف الآراء فيه أيضاً (أوثق الوسائل، ص ١٢١).

نستبعد الحجّية أخيراً[١].

وأمّا المقدّمة الثانية فهي أيضاً ثابتة بأصالة عدم صدور الرواية لغير داعي بيان الحكم الواقعيّ، وهي حجّة؛ لرجوعها إلى القاعدة المجمع عليها بين العلماء والعقلاء من حمل كلام المتكلّم على كونه صادراً لبيان مطلوبه الواقعيّ، لا لبيان خلاف مقصوده من تقيّة أو خوف، ولذا لا يسمع دعواه ممّن يدّعيه إذا لم يكن كلامه محفوفاً بأماراته.

أمّا المقدّمة الأولى: فهي التي عقد لها مسألة حجّية أخبار الآحاد، فمرجع هذه المسألة إلى أنّ السنّة ـ أعني قول الحجّة أو فعله أو تقريره ـ هل تثبت بخبر الواحد أم لا تثبت إلّا بما يفيد القطع من التواتر والقرينة؟

ومن هنا يتّضح(٥٠) دخولها في مسائل أُصول الفقه الباحثة عن أحوال الأدلّة.

هل الأخبار المدوّنة مع عدم قطعيّة صدورها معتبرة بالخصوص أم لا؟

ثمّ اعلم أنّ أصل وجوب العمل بالأخبار المدوّنة في الكتب المعروفة ممّا أُجمع عليه في هذه الأعصار، بل لا يبعد كونه ضروريّ المذهب. وإنّما الخلاف

(٥٠) توضيحه: أنّ موضوع علم الأُصول هي الأدلّة الأربعة، فإذا كان الموضوع هي الأدلّة بوصف كونها أدلّة يلزم خروج عدّة مباحث في علم الأُصول عن كونها من مسائله، كالبحث عن حجّيّة الخبر، والإجماع، والشهرة، وظاهر الكتاب ونحوها؛ إذ البحث عن تشخيص الموضوع ووجوده بحث عن المبادئ. فأشار المصنّف إلى جواب الإشكال بما حاصله: أنّ مرجع البحث عن حجّيّة الخبر إلى البحث عن أحوال السنّة المعلوم الحجّيّة التي هي الموضوع، فالسنّة هي قول المعصوم وفعله وتقريره، والخبر هو الحاكي عن أحدها والبحث واقع في أنّها هل تثبت بأخبار الواحد أم لا، فيرجع البحث إلى حال الدليل والموضوع (مشكيني).

١. تقدّم في الصفحة: ٩٥.

في أنّها مع عدم قطعيّة صدورها معتبرة بالخصوص أم لا؟

فالمحكيّ عن السيّد[١] والقاضي[٢] وابن زهرة[٣] والطبرسي[٤] وابن إدريس[٥] قدّس سرّهم المنع، وأنّ خبر الواحد القاطع للعذر هو الذي يقترن إليه دليل يفضي بالنظر إلى العلم، وربّما يكون ذلك إجماعاً أو شاهداً من عقل.

اختلاف القائلين بالاعتبار في تعيين مناط الاعتبار

وأمّا القائلون بالاعتبار فهم مختلفون من جهة أنّ المعتبر منها كلّ ما في الكتب المعتبرة، ـ كما يحكى عن بعض الأخباريّين[٦] وتبعهم بعض المعاصرين من الأُصوليّين[٧] بعد استثناء ما كان مخالفاً للمشهور ـ، أو أنّ المعتبر بعضها وأنّ المناط في الاعتبار عمل الأصحاب كما يظهر من كلام المحقّق[٨]، أو عدالة الراوي أو وثاقته أو مجرّد الظنّ بصدور الرواية من غير اعتبار صفة في الراوي، أو غير ذلك من التفصيلات[٩].

والمقصود هنا بيان إثبات حجّيته بالخصوص في الجملة في مقابل السلب الكلّي.

ولنذكر أوّلاً ما يمكن أن يحتجّ به القائلون بالمنع ثمّ نعقّبه بذكر أدلّة الجواز، فنقول:

---

١. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ٢، ص ٥٢٨ ـ ٥٣٠؛ رسائل الشريف المرتضى، ج ٣، ص ٣٠٩.

٢. حكاه عنه صاحب المعالم في المعالم، ص ١٨٩.

٣. غنية النزوع، ج ١، ص ٣٥٦.

٤. مجمع البيان، ج ٥، ص ١٣٣.

٥. السرائر، ج ١، ص ٥١.

٦. منهم المحدّث العاملي في الوسائل، ج ٢٧، ص ٧٧ ـ ١٠٥، باب ٨ من أبواب صفات القاضي؛ والمحدّث البحراني في الحدائق، ج ١، ص ٢٥؛ والشيخ حسين الكركي في هداية الأبرار، ص ١٧.

٧. منهم النراقي في مناهج الأحكام، ص ١٦٥.

٨. المعتبر، ج ١، ص ٢٩.

٩. راجع تفصيل ذلك في مفاتيح الأُصول، ص ٣٥٧ ـ ٣٧١.

أدلّة المانعين من حـجّيّة الخـبر الواحد

أمّا حجّة المانعين فالأدلّة الثلاثة:

أمّا الكتاب:

١ ـ الاستدلال بالآيات

فالآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم[١]، والتعليل المذكور في آية النبأ[٢] على ما ذكره أمين الإسلام من أنّ فيها دلالة عل عدم جواز العمل بخبر الواحد[٣].

وأمّا السنّة:

٢ ـ الاستدلال بالأخبار

فهي أخبار كثيرة تدلّ على المنع من العمل بالخبر الواحد الغير المعلوم الصدور، إلّا إذا احتفّ بقرينة معتبرة من كتاب أو سنّة معلومة، مثل ما رواه في البحار عن بصائر الدرجات عن محمّد بن عيسى قال: أقرأني داود بن فرقد الفارسي كتابه إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام (٥١) وجوابه عليه السلام بخطّه، فكتب: نسألك عن العلم المنقول عن آبائك وأجدادك صلوات الله عليهم أجمعين قد اختلفوا علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه؟ فكتب عليه السلام بخطّه ـ وقرأته ـ: «ما علمتم أنّه قولنا فالزموه، وما لم تعلموه فردّوه إلينا»[٤]. ومثله عن مستطرفات السرائر[٥].

والأخبار الدالّة على عدم جواز العمل بالخبر المأثور إلّا إذا وجد له شاهد من كتاب الله أو من السنّة المعلومة، فتدلّ على المنع عن العمل بالخبر الواحد المجرّد عن القرينة، مثل ما ورد في غير واحد من الأخبار أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال:

---

(٥١) يعني: الهادي عليه السلام، والمقيّد بالأوّل هو الكاظم عليه السلام، وبالثاني الرضا عليه السلام (أوثق الوسائل، ص١٣٧).

---

١. الأنعام (٦): ١١٦، يونس (١٠): ٣٦، الإسراء (١٧): ٣٦.

٢. الحجرات (٤٩): ٦.

٣. مجمع البيان، ج ٩، ص ٢٤٣.

٤. بصائر الدرجات، ص ٥٤٥، ح ٢٦؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٢٠، ح ٣٣٣٦٩.

٥. السرائر، ج ٣، ص ٥٨٤.

«ما جاءكم عنّي ممّا لا يوافق القرآن فلم أقله»[١].

وقول أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام: «لا يُصَدَّق علينا إلّا ما يوافق كتاب الله وسنّة نبيّه[٢] صلى الله عليه وآله».

وقوله عليه السلام: «إذا جاءكم حديث عنّا فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به، وإلّا فقفوا عنده ثمّ ردّوه إلينا حتّى يتبيّن لكم»[٣].

ورواية ابن أبي يعفور قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن اختلاف الحديث، يرويه من نثق به ومن لا نثق به؟ قال: «إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله فخذوا به، وإلّا فالذي جاءكم أولى به»[٤].

وقوله عليه السلام لمحمّد بن مسلم: «ما جاءك من رواية من برّ أو فاجر يوافق كتاب الله فخذ به، وما جاءك من رواية من برّ أو فاجر يخالف كتاب الله فلا تأخذ به»[٥].

وقوله عليه السلام: «ما أتاكم عنّا من حديث لا يصدّقه كتاب الله فهو باطل»[٦].

وقول أبي جعفر عليه السلام: «ما جاءكم عنّا فإن وجدتموه موافقاً للقرآن فخذوا به، وإن لم تجدوه موافقاً فردّوه، وإن اشتبه الأمر عندكم فقفوا عنده وردّوه إلينا حتّى نشرح لكم من ذلك ما شُرح لنا»[٧].

وقول الصادق عليه السلام: «كلّ شيء مردود إلى كتاب الله والسنّة، وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»[٨].

---

١. المحاسن، ص ٢٢١، ح ١٣٠؛ تفسير العيّاشي، ج ١، ص ٨، ح ١؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٤٤، ح ٤٩.
٢. تفسير العيّاشي، ج ١، ص ٩، ح ٦؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٢٣، ح ٣٣٣٨٠.
٣. الكافي، ج ٢، ص ٢٢٢، ح ٤؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١١٢، ح ٣٣٣٥١.
٤. الكافي، ج ١، ص ٦٩، ح ٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١١٠، ح ٣٣٣٤٤.
٥. تفسير العيّاشي، ج ١، ص ٨، ح ٣؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٤٤، ح ٥٠.
٦. المحاسن، ص ٢٢١، ح ١٢٩؛ تفسير العيّاشي، ج ١، ص ٩، ح ٥؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٤٢، ح ٣٨.
٧. الأمالي للطوسي، ص ٢٣٢، المجلس ٩، ح ٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٢٠، ح ٣٣٣٧٠.
٨. المحاسن، ج ١، ص ٢٢١، ح ١٢٨؛ الكافي، ج ١، ص ٦٩، ح ٤؛ تفسير العيّاشي، ج ١، ص ٩، ح ٤؛ ←

وصحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام: «لا تقبلوا علينا حديثاً إلّا ما وافق الكتاب والسنّة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدّمة؛ فإنّ المغيرة بن سعيد لعنه الله دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدّث بها أبي، فاتّقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا تعالى وسنّة نبيّنا»[1].

والأخبار الواردة في طرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنّة ولو مع عدم المعارض متواترة جدّاً.

وجه الاستدلال بالأخبار

وجه الإستدلال بها: أنّ من الواضحات، أنّ الأخبار الواردة عنهم صلوات الله عليهم في مخالفة ظواهر الكتاب والسنّة في غاية الكثرة، والمراد من المخالفة[(٥٢)] للكتاب في تلك الأخبار ـ الناهية عن الأخذ بمخالفة الكتاب والسنّة ـ ليس هي المخالفة على وجه التباين الكلّي بحيث يتعذّر أو يتعسّر الجمع؛ إذ لا يصدر من الكذّابين عليهم ما يباين الكتاب والسنّة كلّيةً؛ إذ لا يصدّقهم أحدٌ في ذلك، فما كان يصدر عن الكذّابين عليهم من الكذب لم يكن إلّا نظير ما كان يرد من الأئمّة عليهم السلام في مخالفة ظواهر الكتاب والسنّة، فليس المقصود[(٥٣)] من

---

(٥٢) دفع لما يمكن أن يقال: إنّ الظاهر من المخالفة: على وجه التباين الكلّي، فلا تشمل الأخبار المذكورة ما كانت مخالفته على وجه العموم والخصوص مطلقاً أو من وجه، وهذا القسم هو الأكثر في الأخبار؛ لقلّة المخالفة على الوجه الأوّل. والجواب واضح (أوثق الوسائل، ص١٣٧).

(٥٣) وجه التفريع على المقدّمتين: أنّه إذا ثبت صدور الأخبار المخالفة لظواهر الكتاب والسنّة على وجه التباين الجزئي عن الائمّة عليهم السلام وثبت أيضاً عدم كون المراد بالمخالفة في تلك الأخبار هي المخالفة على وجه التباين الكلّي، ثبت كون الغرض من العرض على الكتاب هو تمييز الأخبار المكذوبة الشبيهة بأخبار الأئمّة عليهم السلام من بين الأخبار غير معلوم الصدور عنهم عليهم السلام (أوثق الوسائل، ص١٣٧).

← وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١١١، ح ٣٣٣٤٧.

١. اختيار معرفة الرجال، ص ٢٢٤، ح ٤٠١؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٤٩، ح ٦٢.

عرض ما يرد من الحديث على الكتاب والسنّة إلّا عرض ما كان منها غير معلوم الصدور عنهم، وأنّه إن وجد له قرينة وشاهد معتمد فهو، وإلّا فليتوقّف فيه؛ لعدم إفادته العلم بنفسه وعدم اعتضاده بقرينة معتبرة.

ويشير إلى ما ذكرنا ـ من أنّ المقصود من عرض الخبر على الكتاب والسنّة هو في غير معلوم الصدور ـ تعليل العرض في بعض الأخبار بوجود الأخبار المكذوبة في أخبار الإماميّة[1].

٣ ـ الاستدلال بالإجماع

وأمّا الإجماع:

فقد ادّعاه السيّد المرتضى في مواضع من كلامه، وجعله في بعضها بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفاً من مذهب الشيعة[2].

وقد اعترف بذلك الشيخ على ما يأتي في كلامه[3]، إلّا أنّه أوّلَ معقد الإجماع بإرادة الأخبار التي يرويها المخالفون[4]. وهو ظاهر المحكيّ عن الطبرسي في «مجمع البيان»، قال: «لا يجوز العمل بالظنّ عند الإمامية إلّا في شهادة العدلين وقيم المتلفات وأُروش الجنايات»[5]. انتهى.

والجواب:

الجواب عن أدلّة المانعين من الاعتبار

أمّا عن الآيات، فبأنّها ـ بعد تسليم دلالتها (٥٤) ـ عمومات مخصّصة

---

(٥٤) فيه: إشارة إلى إمكان دعوى اختصاصها ـ بقرينة مورد جملة منها وسياق أُخرى ـ بأُصول الدين (أوثق الوسائل، ص١٣٨).

١. كالصحيحة المتقدّمة في الصفحة: ١٢٤.
٢. رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ٢٤، وج ٣: ٣٠٩.
٣. يأتي في الصفحة: ١٧٣.
٤. العدّة في أُصول الفقه، ج ١، ص ١٢٦ ـ ١٢٨.
٥. مجمع البيان، ج ٧، ص ١١٠.

الجواب عن الاستدلال بالرواية الأولى

بما سيجيء من الأدلّة.

وأمّا عن الأخبار، فعن الرواية الأولى فبأنّها خبر واحد لا يجوز الاستدلال بها على المنع عن الخبر الواحد.

الجواب عن الاستدلال بأخبار العرض

وأمّا أخبار العرض على الكتاب، فهي وإن كانت متواترةً بالمعنى إلّا أنّها بين طائفتين (٥٥):

انقسام أخبار العرض إلى طائفتين: ١. الأخبار التي تدلّ على طرح ما يخالف الكتاب

إحداهما: ما دلّ على طرح الخبر الذي يخالف الكتاب.

والثانية: مادلّ على طرح الخبر الذي لا يوافق الكتاب.

أمّا الطائفة الأُولى فلا تدلّ على المنع عن الخبر الذي لا يوجد مضمونه في الكتاب والسنّة.

فإن قلت: ما من واقعة إلّا ويمكن استفادة حكمها من عمومات الكتاب المقتصر في تخصيصها على السنّة القطعيّة، مثل قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[١] وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[٢] و﴿فَكُلُوا۟ مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَٰلًا طَيِّبًا﴾[٣] و﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[٤]، ونحو ذلك، فالأخبار المخصّصة لها ـ كلّها ـ وكثير من عمومات السنّة القطعية مخالفة للكتاب والسنّة.

---

(٥٥) الفرق بينهما أنّ ما دلّ منها على عدم حجّيّة مخالف الكتاب لا ينهض لإثبات عدم حجّيّة ما لا يوجد مضمونه فيه، بخلاف ما دلّ على عدم حجّيّة ما لا يوافقه (أوثق الوسائل، ص١٣٨).

---

١. البقرة (٢): ٢٩.

٢. البقرة (٢): ١٧٣.

٣. الأنفال (٨): ٦٩.

٤. البقرة (٢): ١٨٥.

قلت:

مـخالفة ظـاهر العـموم لا تـعدّ مخالفة

أوّلاً: أنّه لا يعدّ مخالفة (٥٦) ظاهر العموم ـ خصوصاً مثل هذه (٥٧) العمومات ـ مخالفة؛ وإلّا لعدّت الأخبار الصادرة يقيناً عن الأئمّة عليهم السلام المخالفة لعمومات الكتاب والسنّة النبويّة مخالفة للكتاب والسنّة. غاية الأمر ثبوت الأخذ بها مع مخالفتها لكتاب الله وسنّة نبيّه صلى الله عليه وآله، فتخرج عن عموم أخبار العرض، مع أنّ الناظر في أخبار العرض على الكتاب والسنّة يقطع بأنّها تأبى عن التخصيص، وكيف يُرتكب التخصيص في قوله عليه السلام: «كلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»[١] وقوله عليه السلام: «ما أتاكم من حديث لا يوافق كتاب الله فهو باطل»[٢]، وقوله عليه السلام: «فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن؛ فإنّا إن تحدّثنا حدّثنا بموافقة القرآن وموافقة السنّة»[٣]. وقد صحّ عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «ما خالف كتاب الله فليس من حديثي[٤]، أو لم أقله»[٥]، مع أنّ أكثر عمومات الكتاب قد خُصّص بقول النبي صلى الله عليه وآله.

شـواهـد أُخرى عـلى أنّ مـخالفة ظـاهر العـموم لا تعدّ مخالفة

وممّا يدلّ على أنّ المخالفة لتلك العمومات لا تعدّ مخالفةً ما دلّ من الأخبار على بيان حكم ما لا يوجد حكمه في الكتاب والسنّة النبويّة؛ إذ بناءً على تلك

---

(٥٦) إمّا لأنّ العمل بالظاهر لأجل أصالة عدم القرينة المندفعة بوجود الأخبار الخاصّة في المقام، وإمّا لأنّ العامّ والخاصّ لا يعدّان في العرف من قبيل المتعارضين المتخالفين.

(٥٧) ووجه الخصوصية: إمّا أنّ أكثرها مطلقات لا عمومات، وإمّا لأجل ورود مخصّصات كثيرة عليها حتّى أوهنت ظهورها في العموم (أوثق الوسائل، ص١٣٨).

---

١. تقدّم تخريجها في الصفحة: ١٢٣، الهامش ٨.

٢. تقدم تخريجها في الصفحة: ١٢٣، الهامش ٦.

٣. اختيار معرفة الرجال، ص ٢٢٤، ح ٤٠١؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٥٠، ح ٦٢.

٤. قرب الإسناد، ص ٩٢، ح ٣٠٥؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٢٧، ح ٥.

٥. المحاسن، ص ٢٢٢، ح ١٣٠؛ الكافي، ج ١، ص ٦٩، ح ٥؛ تفسير العيّاشي، ج ١، ص ٨، ح ١؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٦٩، ح ٥.

العمومات لا يوجد واقعة لا يوجد حكمها فيها.

فمن تلك الأخبار ما عن «البصائر» و«الاحتجاج» وغيرهما مرسلة عن رسول الله ﷺ: أنّه قال: «ما وجدتم في كتاب الله فالعمل به لازم ولا عذر لكم في تركه، وما لم يكن في كتاب الله تعالى وكانت فيه سنّة منّي فلا عذر لكم في ترك شيء، وما لم يكن فيه سنّة منّي فما قال أصحابي فقولوا به؛ فإنّما مثل أصحابي فيكم كمثل النجوم، بأيّها أخذ اُهتدي، وبأيّ أقاويل أصحابي أخذتم اهتديتم، واختلاف أصحابي رحمة لكم»(٥٨). قيل: يا رسول الله، ومن أصحابك؟ قال: «أهل بيتي ...» الخبر[١].

فإنّه صريح في أنّه قد يرد من الأئمّة عليهم السلام ما لا يوجد في الكتاب والسنّة.

ومنها: ما ورد في تعارض الروايتين من ردّ ما لا يوجد في الكتاب والسنّة إلى الأئمّة عليهم السلام، مثل ما رواه في العيون عن أبيه وابن الوليد عن سعد بن عبدالله عن محمّد بن عبدالله المسمعي عن الميثمي، وفيها: «فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوه على كتاب الله» إلى أن قال: «وما لم يكن في الكتاب فاعرضوهما على سنن رسول الله ﷺ» إلى أن قال: «وما لم تجدوه في شيء من هذه فردّوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك ... الخبر»[٢].

والحاصل: أنّ القرائن الدالّة على أنّ المراد بمخالفة الكتاب ليس مجرّد مخالفة

---

(٥٨) عن الصدوق ره في بيانه: أنّ أهل البيت لا يتخلّفون، ولكن يفتون الشيعة بمرّ الحقّ، وربما أفتوهم بالتقيّة، فما يختلف من قولهم، فهو للتقيّة، والتقيّة رحمة للشيعة. انتهى (معاني الأخبار، ص١٥٧)(أوثق الوسائل، ص١٣٨).

---

١. بصائر الدرجات، ص ٣١، ح ٢؛ معاني الأخبار، ص ١٥٦، ح ١؛ الاحتجاج، ج ٢، ص ٢٥٩، ح ٢٣٠؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٢٠، ح ١.

٢. عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ٢، ص ٢٠، ح ٤٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١١٣، ح ٣٣٣٥٤.

عمومه أو إطلاقه كثيرة، تظهر لمن له أدنى تتبّع.

ومن هنا يظهر ضعف التأمّل في تخصيص الكتاب بخبر الواحد لتلك الأخبار، بل منعه لأجلها، كما عن الشيخ في العدّة[1].

وثانياً: إنّا نتكلّم في الأحكام التي لم يرد فيها عموم من القرآن والسنّة، ككثير من أحكام المعاملات، بل العبادات التي لم ترد فيها إلّا آيات مجملة[(٥٩)] أو مطلقة من الكتاب؛ إذ لو سلّمنا أنّ تخصيص العموم يعدّ مخالفة، أمّا تقييد المطلق فلا يعدّ في العرف مخالفة؛ بناءً على المختار من عدم كون المطلق مجازاً عند التقييد.

ما هو المراد من طرح ما يخالف الكتاب

فإن قلت: فعلى أيّ شيء تحمل تلك الأخبار الكثيرة الآمرة بطرح مخالف الكتاب؟ فإنّ حملها على طرح ما يباين الكتاب كلّيّة حمل على فرد نادر، بل معدوم، فلا ينبغي لأجله هذا الاهتمام الذي عرفته في الأخبار.

قلت: هذه الأخبار على قسمين:

منها: ما يدلّ على عدم صدور الخبر المخالف للكتاب والسنّة عنهم عليهم السلام، وأنّ المخالف لهما باطل وأنّه ليس بحديثهم.

ومنها: ما يدلّ على عدم جواز[(٦٠)] تصديق الخبر المحكيّ عنهم عليهم السلام إذا خالف الكتاب والسنّة.

---

(٥٩) مثل قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصّلوٰة﴾، وقوله: ﴿ولله على النّاس حجّ البيت﴾، وقوله: ﴿أتمّوا الصّيام إلى الّيل﴾، والترديد مبنيّ على كونها في مقام البيان أم لا (أوثق الوسائل، ص١٣٨).

(٦٠) يعني: عدم جواز العمل به، كما في رواية ابن أبي يعفور: «فالذي جاءكم به أولى» (أوثق الوسائل، ص١٣٨) (الكافي، ج١، ص٦٩، ح٢؛ وسائل الشيعة، ج٢٧، ص١١٠، ح٣٣٣٤٤).

١. العدّة في أصول الفقه، ج١، ص٣٤٣ـ٣٥١.

أمّا الطائفة الأولى: فالأقرب حملها على الأخبار الواردة في أُصول الدين، مثل مسائل الغلوّ والجبر والتفويض التي ورد فيها الآيات والأخبار النبويّة، وهذه الأخبار غير موجودة في كتبنا الجوامع؛ لأنّها أُخذت من الأُصول بعد تهذيبها من تلك الأخبار.

وأمّا الثانية: فيمكن حملها على ما ذكر في الأُولى، ويمكن حملها على صورة تعارض الخبرين، كما يشهد به مورد بعضها، ويمكن حملها على خبر غير الثقة؛ لما سيجيء من الأدلّة على اعتبار خبر الثقة[1].

هذا كلّه في الطائفة الدالّة على طرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنّة.

٢. الأخبار التي تدلّ على طرح ما لا يوافق الكتاب والجواب عنها

وأمّا الطائفة الآمرة بطرح ما لا يوافق الكتاب أو لم يوجد عليه شاهد من الكتاب والسنّة، فالجواب عنها ـ بعد ما عرفت من القطع (٦١) بصدور الأخبار الغير الموافقة لما يوجد في الكتاب منهمﷺ، كما دلّ عليه روايتا «الاحتجاج» و«العيون» المتقدّمتان[2] المعتضدتان بغيرهما من الأخبار ـ أنّها محمولة على ما تقدّم في الطائفة الآمرة بطرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنّة، وأنّ ما دلّ منها على بطلان ما لم يوافق وكونه زخرفاً محمول على الأخبار الواردة في أُصول الدين، مع احتمال كون ذلك من أخبارهم الموافقة للكتاب

---

(٦١) حاصله: أنّه قد تقدّم حصول القطع بصدور الأخبار غير الموافقة، ولا شكّ في عدم جواز طرح هذه الأخبار، ولا الأخبار الدالّة على طرح ما لا يوافق؛ للقطع بصدور كلّ منهما، فيدور الأمر ـ حينئذ ـ بين تخصيص ما دلّ من الأخبار على طرح ما لا يوافق الكتاب، وبين حملها على أحد الوجوه المذكورة، فحيث قد عرفت عدم جواز التخصيص فيها تعيّن حملها على أحد الوجوه المذكورة (أوثق الوسائل، ص١٣٨).

---

١. يأتي في الصفحة: ١٣٢ وما بعدها.

٢. تقدّمتا في الصفحة: ١٢٨.

والسنّة على الباطن الذي يعلمونه منها، ولهذا كانوا يستشهدون كثيراً بآيات لا نفهم دلالتها.

وما دلّ على عدم جواز تصديق الخبر الذي لا يوجد عليه شاهد من كتاب الله على خبر غير الثقة أو صورة التعارض، كما هو ظاهر غير واحد من الأخبار العلاجيّة.

ثمّ إنّ الأخبار المذكورة ـ على فرض تسليم دلالتها ـ وإن كانت كثيرة إلّا أنّها لا تقاوم الأدلّة الآتية؛ فإنّها موجبة للقطع بحجّيّة خبر الثقة، فلا بدّ من مخالفة الظاهر في هذه الأخبار.

الجواب عن الاستدلال بالإجماع

وأمّا الجواب عن الإجماع الذي ادّعاه السيّد والطبرسي[١] فبأنّه لم يتحقّق لنا هذا الإجماع، والاعتماد على نقله تعويل على خبر الواحد مع معارضته بما سيجيء من دعوى الشيخ ـ المعتضدة بدعوى جماعة أُخرى ـ: الإجماع على حجّيّة خبر الواحد في الجملة[٢]، وتحقّق الشهرة على خلافها بين القدماء والمتأخّرين.

وأمّا نسبة بعض العامّة ـ كالحاجبيّ والعضديّ[٣] عدم الحجّية إلى الرافضة فمستندة إلى ما رأوا من السيّد من دعوى الإجماع بل ضرورة المذهب على كون خبر الواحد كالقياس عند الشيعة.

---

١. تقدّم في الصفحة: ١٢٥.

٢. يأتي في الصفحة: ١٧٢. وراجع العدّة، ج ١، ص ١٢٦ وما بعدها؛ والتهذيب، للعلّامة الحلّي، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

٣. ابن الحاجب في منتهى الوصول، ص ٧٤؛ العضدي في شرح مختصر الأصول، ص ١٦١.

أدلّة القائلين بالحجّية

وأمّا المجوّزون فقد استدلّوا على حجّيته بالأدلّة الأربعة:

أمّا الكتاب

الاستدلال بالكتاب:

فقد ذكروا منه آيات ادّعوا دلالتها:

الآية الأولى: آية «النبأ»

منها: قوله تعالى في سورة الحجرات: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمًۢا بِجَهَـٰلَةٍ فَتُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَـٰدِمِينَ﴾[1]. والمحكيّ في وجه الاستدلال بها وجهان:

الاستدلال بآية «النبأ» من طريق مفهوم الشرط

أحدهما: أنّه سبحانه علّق وجوب التثبّت على مجيء الفاسق، فينتفي عند انتفائه؛ عملاً بمفهوم الشرط.

الثاني: أنّه تعالى أمر بالتثبّت عند إخبار الفاسق، فينتفي عند انتفائه؛ عملاً بمفهوم الوصف[2].

الاستدلال بآية «النبأ» من طريق الوصف

وعلى كلا الوجهين فالظاهر أنّ الأمر بالتبيّن هنا مسوق لبيان الوجوب الشرطيّ، وأنّ التبيّن شرط للعمل بخبر الفاسق دون العادل، فالعمل بخبر العادل غير مشروط بالتبيّن فيتمّ المطلوب.

والدليل على كون الأمر بالتبيّن للوجوب الشرطيّ لا النفسيّ ـ مضافاً إلى أنّه المتبادر (٦٢) عرفاً في أمثال المقام، وإلى أنّ الإجماع قائم على عدم ثبوت الوجوب النفسيّ للتبيّن في خبر الفاسق، وإنّما أوجبه من أوجبه

---

(٦٢) لأنّ المتبادر من مادّة التبيّن ـ كمادّة التجسّس والتفحّص ونحوهما ـ كون اعتبارها لأجل ملاحظة حال الغير لا ملاحظة حال نفسها من حيث هي. فاعتباره في الآية إنّما هو للاستكشاف به عن خبر الفاسق من حيث صدقه وكذبه (أوثق الوسائل، ص١٤١).

---

١. الحجرات (٤٩): ٦.

٢. معارج الأصول، ص ١٤٤؛ تهذيب الوصول، للعلّامة الحلي، ص ٢٢٩؛ معالم الدين، ص ١٩١؛ قوانين الأصول، ج ١، ص ٤٣٣؛ مفاتيح الأصول، ص ٣٥٤.

عند إرادة العمل به لا مطلقاً ـ هو أنّ التعليل في الآية بقوله تعالى: ﴿أن تُصيبُوا... الخ﴾[١] لا يصلح أن يكون تعليلاً للوجوب النفسّي؛ لأنّ حاصله يرجع إلى أنّه لئلّا تصيبوا قوماً بجهالة بمقتضى العمل بخبر الفاسق فتندموا على فعلكم بعد تبيّن الخلاف، ومن المعلوم أنّ هذا لا يصلح إلّا علّة لحرمة العمل بدون التبيّن، فهذا هو المعلول، ومفهومه جواز العمل بخبر العادل من دون تبيّن.

ما أورد على الاستدلال بالآية بما لايمكن دفعه:

وكيف كان: فقد أُورد على الآية إيرادات كثيرة ربما تبلغ إلى نيّف وعشرين (٦٣)، إلّا أنّ كثيراً منها قابلة للدفع. فلنذكر أوّلاً ما لا يمكن الذبّ عنه، ثمّ نتبعه بذكر بعض ما أُورد من الإيرادات القابلة للدفع.

أمّا ما لا يمكن الذبّ عنه فإيرادان:

١. عدم اعتبار مفهوم الوصف

أحدهما: أنّ الأستدلال إن كان راجعاً إلى اعتبار مفهوم الوصف ـ أعني الفسق ـ ففيه: أنّ المحقّق في محلّه عدم اعتبار المفهوم في الوصف، خصوصاً في الوصف الغير المعتمد على موصوف محقّقٍ، كما فيما نحن فيه؛ فإنّه أشبه بمفهوم اللقب.

ولعلّ هذا مراد من أجاب عن الآية ـ كالسيّدين[٢] وأمين الإسلام[٣] والمحقّق[٤]

---

(٦٣) النيّف ـ كسيّد ـ هو الزيادة، وكلّ ما زاد على العقد فنيّف إلى أن يبلغ العقد الثاني (أوثق الوسائل، ص ١٤١).

---

١. الحجرات (٤٩): ٦.
٢. الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ٢، ص ٥٩؛ غنية النزوع، ج ١، ص ٣٥٧.
٣. تفسير مجمع البيان، ج ٩، ص ٢٤٣.
٤. معارج الأصول، ص ١٤٥.

والعلّامة[١] وغيرهم[٢] ـ بأنّ هذا الاستدلال مبنيّ على دليل الخطاب، ولا نقول به.

عدم اعتبار مفهوم الشرط في الآية لانتفائه سالبة بانتفاء الموضوع

وإن كان باعتبار مفهوم الشرط، كما يظهر من المعالم[٣] والمحكيّ عن جماعة[٤] ففيه: أنّ مفهوم الشرط(٦٤) عدم مجيء الفاسق بالنبإ، وعدم التبيّن هنا لأجل عدم ما يتبيّن، فالجملة الشرطية هنا مسوقة لبيان تحقّق الموضوع، كما في قول القائل: إن رزقت ولداً فاختنه، وإن ركب زيد فخذ ركابه، وإن قدم من السفر فاستقبله، وإن تزوّجت فلا تضيّع حقّ زوجتك، وإذا قرأت الدرس فاحفظه. قال سبحانه: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا﴾[٥]، ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾[٦]، إلى غير ذلك ممّا لا يحصى.

وممّا ذكرنا ظهر فساد ما يقال: إنّ عدم مجيء الفاسق يشمل ما لو جاء العادل بنبإٍ فلا يجب تبيّنه، فيثبت المطلوب.

وجه الفساد: أنّ الحكم إذا ثبت لخبر الفاسق بشرط مجيء الفاسق به كان المفهوم ـ بحسب الدلالة العرفيّة والعقليّة ـ انتفاء الحكم المذكور في المنطوق

---

(٦٤) حاصله: أنّه يشترط في أخذ المفهوم إبقاء الشرط والجزاء على ما هما عليه من الموضوع والمحمول والقيود إلّا في مجردّ النفي والإثبات. فمفهوم الآية: إن لم يجئكم فاسق بخبر فلا يجب التبيّن، ولا ربط لذلك بحجّيّة خبر العادل بوجه (أوثق الوسائل، ص١٤٢).

---

١. نهاية الوصول، ج٣، ص٣٩٣.
٢. العدّة في أصول الفقه، ج١، ص١١١.
٣. معالم الدين، ص١٩١.
٤. حكاه السيّد الطباطبائي في مفاتيح الأصول، ص٣٥٤.
٥. الأعراف (٧): ٢٠٤.
٦. النساء (٤): ٨٦.

عن الموضوع المذكور فيه عند انتفاء الشرط المذكور فيه، ففرض مجيء العادل بنبإٍ عند عدم الشرط ـ وهو مجيء الفاسق بالنبإ ـ لا يوجب انتفاء التبيّن عن خبر العادل الذي جاء به؛ لأنّه لم يكن مثبتاً في المنطوق حتّى ينتفي في المفهوم، فالمفهوم في الآية (٦٥) وأمثالها سالبة بانتفاء الموضوع.

٢. تعارض المفهوم والتعليل

الثاني: ما أورده في محكيّ[١] العدّة[٢] والذريعة[٣] والغنية[٤] ومجمع البيان[٥] والمعارج[٦] وغيرها: من أنّا لو سلّمنا دلالة المفهوم على قبول خبرالعادل الغير المفيد للعلم، لكن نقول: إنّ مقتضى عموم التعليل وجوب التبيّن في كلّ خبر لا يؤمن الوقوع في الندم من العمل به، وإن كان المخبر عادلاً، فيعارض المفهوم، والترجيح مع ظهور التعليل.

لا يقال: إنّ النسبة بينهما وإن كان عموماً من وجه فيتعارضان في مادّة الاجتماع، وهي خبر العادل الغير المفيد للعلم، لكن يجب تقديم عموم المفهوم وإدخال مادّة الاجتماع فيه؛ إذ لو خرج عنه وانحصر مورده في خبر العادل المفيد للعلم كان لغواً؛ لأنّ خبر الفاسق المفيد للعلم أيضاً واجب العمل، بل الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق والمفهوم معاً، فيكون المفهوم أخصّ

---

(٦٥) لأنّ العلّة تقتضي عدم حجّيّة خبر الواحد الظنّي مطلقاً، سواء أكان المخبر فاسقاً أم عادلاً، والمفهوم يقتضي حجّيّة خبر العادل مطلقاً، سواء أفاد العلم أم لا، فيتعارضان في خبر العادل الظنّي (أوثق الوسائل، ص ١٤٤).

١. حكاه الطباطبائي في مفاتيح الأصول، ص ٣٥٥.
٢. العدّة في أصول الفقه، ج ١، ص ١١٣.
٣. الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ٢، ص ٥٩ ـ ٦٠.
٤. غنية النزوع، ج ١، ص ٣٥٧ ـ ٣٥٨.
٥. مجمع البيان، ج ٩، ص ٢٤٣.
٦. معارج الأصول، ص ١٤٦.

مطلقاً من عموم التعليل.

لأنّا نقول: ما ذكره أخيراً ـ من أنّ المفهوم أخصّ مطلقاً من عموم التعليل ـ مسلّم، إلّا أنّا ندّعي التعارض (٦٦) بين ظهور عموم التعليل في عدم جواز العمل بخبر العادل الغير العلميّ وظهور الجملة الشرطيّة أو الوصفيّة في ثبوت المفهوم، فطرح المفهوم والحكم بخلوّ الجملة الشرطيّة عن المفهوم أولى من ارتكاب التخصيص في التعليل.

وإليه أشار في محكيّ العدّة بقوله: لا يمتنع ترك دليل الخطاب لدليل، والتعليل دليل[1]. وليس في ذلك منافاة لما هو الحقّ وعليه الأكثر من جواز تخصيص العامّ بمفهوم المخالفة؛ لأختصاص ذلك أوّلاً بالمخصّص المنفصل، ولو سلّم جريانه في الكلام الواحد منعناه في العلّة والمعلول؛ فإنّ الظاهر عند العرف أنّ المعلول يتبع العلّة في العموم والخصوص.

فالعلّة تارةً تخصّص مورد المعلول وإن كان عامّاً بحسب اللفظ، كما في قول القائل: لا تأكل الرمّان؛ لأنّه حامض. فيخصّصه بالأفراد الحامضة، فيكون عدم التقييد في الرمّان لغلبة الحموضة فيه.

وقد توجب عموم المعلول وإن كان بحسب الدلالة اللفظيّة خاصّاً، كما في قول القائل: لا تشرب الأدوية التي يصفها لك النسوان، أو إذا وصفت لك امرأة دواءً فلا تشربه؛ لأنّك لا تأمن ضرره، فيدلّ على أنّ الحكم عامّ في كلّ دواء،

---

(٦٦) إشارة إلى أنّ المفاهيم من الأدلّة اللبّيّة فلا تتطرّق إليها التصرّف إلّا تبعاً لمناطيقها؛ لأنّ منشأها الاستلزامات المحقّقة بين المناطيق والمفاهيم، فلا يعقل إبقاء المنطوق بظاهره وارتكاب التصرّف في مفهومه؛ لاستلزامه تفكيك الملزوم عن لازمه (الفوائد الرضوية، المحقّق الهمداني، ص١٠٨).

---

١. العدّة في أصول الفقه، ج ١، ص ١١٣.

لا يأمن ضرره من أيّ واصف كان، ويكون تخصيص النسوان بالذكر من بين الجهّال لنكتة خاصّة (٦٧) أو عامّة لاحظها المتكلّم.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فلعلّ النكتة فيه التنبيه على فسق الوليد، كما نبّه عليه في المعارج[١] (٦٨).

ما أُجيب به عن إيراد تعارض المفهوم والتعليل

ثمّ إنّ المحكيّ عن بعض[٢] (٦٩) منع دلالة التعليل على عدم جواز الإقدام على ما هو مخالف للواقع؛ بأنّ المراد بالجهالة السفاهة وفعل ما لا يجوز فعله، لا مقابل العلم؛ بدليل قوله تعالى: ﴿فَتُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَـٰدِمِينَ﴾[٣]، ولو كان المراد الغلط في الاعتقاد لما جاز الاعتماد على الشهادة والفتوى.

المناقشة في هذا الجواب

وفيه ـ مضافاً إلى كونه خلاف ظاهر لفظ الجهالة ـ: أنّ الإقدام على مقتضى قول الوليد لم يكن سفاهة قطعاً؛ إذ العاقل بل جماعة من العقلاء لا يقدمون

---

(٦٧) كضعف عقولهنّ (أوثق الوسائل، ص١٤٥)

(٦٨) قيل: نزلت في وليد بن عقبة حيث بعثه النبيّ ﷺ إلى بني المصطلق متولّياً لأمر الصدقات، فلمّا أبصروه ركبوا مستقبلين فظنّهم مقاتلين له، فعاد الى النبيّ ﷺ وأخبره بأنّهم قد ارتدّوا وأرادوا قتله، فأجمع النبيّ ﷺ على غزوهم فنزلت (أوثق الوسائل، ص١٤٥).

(٦٩) ذكره في دفع معارضة عموم المفهوم وعموم العلّة على تقدير كون المراد بالتبيّن التبيّن العلمي، ووجه الدفع على ما ذكره واضح؛ لأنّ العمل بخبر الفاسق ـ من دون تبيّن ـ من أفعال السفهاء عند العقلاء، بخلاف العمل بخبر العادل وإن لم يفد العلم. وحاصل ما أورده عليه: أنّ أخذ الجهالة بمعنى السفاهة ـ مضافاً إلى مخالفته لظاهرها ـ ينافيه الأمر بالتبيّن عن خبر الفاسق مطلقاً وإن أفاد الوثوق؛ لعدم كون العمل بالخبر المفيد للوثوق سفهاً وإن كان المخبر فاسقاً، كما أنّ العمل بخبر الوليد في مورد الآية لم يكن كذلك؛ لأنّ جماعة من العقلاء لا يقدمون على ما لا وثوق له (أوثق الوسائل، ص١٤٥).

---

١. معارج الأصول، ص١٤٦.

٢. حكاه السيّد المجاهد في مفاتيح الأصول، ص٣٥٦.

٣. الحجرات (٤٩): ٦.

على الأُمور من دون وثوق بخبر المخبر بها؛ فالآية تدلّ على المنع عن العمل بغير العلم لعلّة؛ هي كونه في معرض المخالفة للواقع.

وأمّا جواز الاعتماد على الفتوى والشهادة، فلا يجوز القياس به؛ لما تقدّم في توجيه كلام ابن قبة، من أنّ الإقدام على ما فيه مخالفة الواقع أحياناً قد يحسن؛ لأجل الاضطرار إليه وعدم وجود الأقرب إلى الواقع منه، كما في الفتوى، وقد يكون لأجل مصلحة تزيد على مصلحة إدراك الواقع، فراجع[1].

الأولى في التخلّص عن هذا الإيراد

فالأولى لمن يريد التفصّي عن هذا الإيراد التشبّث بما يقال: من أنّ المراد بالتبيّن تحصيل الاطمئنان وبالجهالة الشكّ أو الظنّ الابتدائيّ الزائل بعد الدقّة والتأمّل، فتأمّل.

وفيها إرشاد إلى عدم جواز مقايسة الفاسق بغيره وإن حصل منه الاطمئنان؛ لأنّ الاطمئنان الحاصل من الفاسق يزول بالالتفات إلى فسقه وعدم مبالاته بالمعصية وإن كان متحرّزاً عن الكذب.

ومنه يظهر الجواب عمّا ربما يقال: من أنّ العاقل لا يقبل الخبر من دون اطمئنان بمضمونه ـ عادلاً كان المخبر أو فاسقاً ـ فلا وجه للأمر بتحصيل الاطمئنان في الفاسق.

الإيرادات القابلة للدفع:

وأمّا ما أُورد على الآية بما هو قابل للذبّ عنه فكثير:

١. تعارض الآية مع الآيات الناهية عن العمل بغير العلم

منها: معارضة مفهوم الآية بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم، والنسبة عموم من وجه (٧٠)، فالمرجع إلى أصالة عدم الحجّيّة[2].

---

(٧٠) لأنّ العمومات عامّة لخبر العادل والفاسق وغيرهما، وخاصّة بالخبر الظنّي. والمفهوم عامّ لخبر العادل مطلقاً، سواء أفاد العلم أم الظنّ، وخاصّ بخبر العادل

---

١. تقدّم في الصفحة: ٥٨ ـ ٦١.

٢. راجع: مفاتيح الأصول، ص ٣٥٤ وما بعدها.

الجواب عن هذا الإيراد

وفيه: أنّ المراد بالنبأ في المنطوق ما لا يعلم صدقه ولا كذبه، فالمفهوم أخصّ مطلقاً من تلك الآيات، فيتعيّن تخصيصها؛ بناءً على ما تقرّر، من أنّ ظهور الجملة الشرطيّة في المفهوم أقوى من ظهور العامّ في العموم.

وأمّا منع ذلك فيما تقدّم من التعارض بين عموم التعليل وظهور المفهوم؛ فلما عرفت من منع ظهور الجملة الشرطيّة المعلّلة بالتعليل الجاري في صورتي وجود الشرط وانتفائه في إفادة الانتفاء عند الانتفاء، فراجع[1].

٢. لزوم شمول الآية لخبر السيد المرتضى عن الإجماع

ومنها: أنّ مفهوم الآية لو دلّ على حجّيّة خبر العادل لدلّ على حجّيّة الإجماع الذي أخبر به السيّد المرتضى وأتباعه من عدم حجّيّة خبر العادل؛ لأنّهم عدول أخبروا بحكم الإمام عليه السلام بعدم حجّيّة الخبر[2].

الجواب عن هذا الإيراد

وفساد هذا الإيراد أوضح من أن يبيّن؛ إذ بعد الغضّ عمّا ذكرنا سابقاً من عدم شمول آية النبأ للإجماع المنقول، أنّه يدور الأمر بين دخوله وخروج ما عداه وبين العكس، ولا ريب أنّ العكس متعيّن، لا لمجرّد قبح انتهاء التخصيص إلى الواحد، بل لأنّ المقصود من الكلام ينحصر في بيان عدم حجّيّة خبر العادل، ولا ريب أنّ التعبير عن هذا المقصود بما يدلّ على عموم حجّيّة خبر العادل قبيح في الغاية وفضيح إلى النهاية، كما يعلم من قول القائل: صدّق زيداً في جميع ما يخبرك، فأخبرك زيد بألف من الأخبار، ثمّ أخبر بكذب جميعها، فأراد القائل من قوله: صدّق... خصوص هذا الخبر.

٣. عدم شمول الآية للأخبار مع الواسطة

ومنها: أنّ الآية لا تشمل الأخبار مع الواسطة؛ لانصراف النبأ إلى الخبر بلا واسطة، فلا يعمّ الروايات المأثورة عن الأئمّة عليهم السلام؛ لاشتمالها على وسائط.

فيتعارضان في مادّة الاجتماع وهو خبر العادل المفيد للظنّ (أوثق الوسائل، ص١٤٩).

---

١. تقدم في الصفحة: ١٣٥ ـ ١٣٦.

٢. راجع: مفاتيح الأصول، ص ٣٥٥.

الجواب عن هذا الإيراد

وضعف هذا الإيراد على ظاهره واضح؛ لأنّ كلّ واسطة من الوسائط إنّما يخبر خبراً بلا واسطة؛ فإنّ الشيخ ﷺ إذا قال: حدّثني المفيد، قال: حدّثني الصدوق، قال: حدّثني أبي، قال: حدّثني الصفّار، قال: كتبت إليّ العسكري ﷺ بكذا، فإنّ هناك أخباراً متعدّدة بتعدّد الوسائط، فخبر الشيخ قوله: حدّثني المفيد... إلى آخره، وهذا خبر بلا واسطة، يجب تصديقه، فإذا حكم بصدقه ثبت شرعاً أنّ المفيد حدّث الشيخ بقوله حدّثني الصدوق، فهذا الإخبار ـ أعني قول المفيد الثابت بخبر الشيخ: حدّثني الصدوق ـ أيضاً خبر عادل وهو المفيد، فنحكم بصدقه وأنّ الصدوق حدّثه، فيكون كما لو سمعنا من الصدوق إخباره بقوله: حدّثني أبي، والصدوق عادل فيصدّق في خبره، فيكون كما لو سمعنا أباه يحدّث بقوله: حدّثني الصفّار فنصدّقه؛ لأنّه عادل، فيثبت خبر الصفّار: أنّه كتب إليه العسكري ﷺ، وإذا كان الصفّار عادلاً وجب تصديقه والحكم بأنّ العسكري ﷺ كتب إليه ذلك القول، كما لو شاهدنا الإمام ﷺ يكتبه إليه، فيكون المكتوب حجّة، فيثبت بخبر كلّ لاحق إخبار سابقه، ولهذا يعتبر العدالة في جميع الطبقات؛ لأنّ كلّ واسطة مخبرٌ بخبر مستقلّ.

إشكال تقدّم الحكم على الموضوع

هذا ولكن قد يشكل الأمر (٧١) بأنّ ما يحكيه الشيخ عن المفيد إذا صار خبراً للمفيد بحكم وجوب التصديق فكيف يصير موضوعاً لوجوب التصديق

(٧١) توضيح الإشكال: أنّه إذا ثبت حكم على عامّ، فإن كانت أفراد هذا العامّ أفراداً واقعيّة، فلا إشكال في شمول حكم العامّ لجميع هذه الأفراد، وإن كانت مترتّبة في الوجود؛ بأن يتولّد من الحكم ببعض الأفراد فرد آخر، فلا يمكن تعلّق الحكم به؛ إذ الحكم مسبوق بوجود موضوعه، والفرض تأخّر وجود هذا الفرد عن تعلّق الحكم ببعض الأفراد، فلا يعقل تعلّقه بالفرد المذكور، وإلّا لزم تقدّم الحكم على موضوعه وهو فاسد (أوثق الوسائل، ص ١٥١).

التصديق الذي لم يثبت موضوع المخبر إلّا به؟

ولكن يضعّف هذا الإشكال:

تضعيف هذا الإشكال

أوّلاً: بانتقاضه بورود مثله في نظيره الثابت بالإجماع، كالإقرار بالإقرار (٧٢)، وإخبار العادل بعدالة مخبر، فإنّ الآية تشمل الإخبار بالعدالة بغير اشكال.

وثانياً: بأنّ عدم قابليّة اللفظ العامّ لأن يدخل فيه الموضوع الذي لا يتحقّق ولا يوجد إلّا بعد ثبوت حكم هذا العامّ لفرد آخر لا يوجب التوقّف في الحكم إذا علم المناط الملحوظ في الحكم العامّ وأنّ المتكلّم لم يلاحظ موضوعاً دون آخر؛ لأنّ هذا الخروج مستند إلى قصور العبارة وعدم قابليتها لشموله، لا للفرق بينه وبين غيره في نظر المتكلّم حتّى يتأمّل في شمول حكم العامّ له، فهو مثل ما لو أخبر زيد بعض عبيد المولى بأنّه قال: لا تعمل بأخبار زيد، فإنّه لا يجوز له العمل به ولو اتّكالاً على دليل عامّ يدلّ على الجواز، لأنّ عدم شموله له ليس إلّا لقصور اللفظ وعدم قابليته للشمول، لا للتفاوت بينه وبين غيره من أخبار زيد في نظر المولى، بل لا قصور في العبارة (٧٣) بعد ما فهم منها أن هذا المحمول وصف لازم لطبيعة الموضوع ولا ينفكّ عن مصاديقها.

---

(٧٢) كما لو قال المقرّ: أقررت بإقراري بقتل زيد، أو قال عادل: بأنّ زيداً عادل؛ فإنّ شمول قاعدة «إقرار العقلاء على أنفسهم نافذ» للإقرار الأوّل يثبت وجود الإقرار الثاني، ثمّ يثبت ذلك الحكم له أيضاً. وكذلك شمول وجوب التصديق للعادل الأوّل يثبت عدلاً آخر ليشمله حكم العامّ ثانياً (مشكيني).

(٧٣) لكون ما دلّ على حجّيّة خبر العادل قضيّة طبيعيّة غير ملحوظ فيها خصوصيّات المصاديق، فهو نظير قول القائل: إذا تكلّمت بكلام يوجع صدري أو رأسي، أو قال في أثناء الصلوة: الكلام مبطل للصلوة، إلى غير ذلك من القضايا الطبيعيّة التي تتحقّق بنفسها مصداق للطبيعة التي تضمّنت حكمها (الفوائد الرضويّة، المحقّق الهمداني، ص١١٢).

٤. عدم إمكان العمل بمفهوم الآية في الأخبار الحاكية عن الأحكام الشرعيّة

ومنها: أنّ العمل بالمفهوم في الأحكام الشرعيّة غير ممكن؛ لوجوب التفحّص عن المعارض لخبر العدل في الأحكام الشرعيّة، فيجب تنزيل الآية على الإخبار في الموضوعات الخارجية؛ فإنّها هي التي لا يجب التفحّص فيها عن المعارض، ويجعل المراد من القبول فيها هو القبول في الجملة، فلا ينافي اعتبار انضمام عدل آخر إليه، فلا يقال: إنّ قبول خبر الواحد في الموضوعات الخارجية مطلقاً يستلزم قبوله في الأحكام بالإجماع المركّب والأولويّة.

الجواب عن هذا الإيراد

وفيه: أنّ وجوب التفحّص (٧٤) عن المعارض غير وجوب التبيّن في الخبر، فإنّ الأوّل يؤكّد حجّية خبر العادل ولا ينافيها؛ لأنّ مرجع التفحّص عن المعارض إلى الفحص عمّا أوجب الشارع العمل به، كما أوجب العمل بهذا. والتبيّن المنافي للحجّيّة هو التوقّف عن العمل والتماس دليل آخر، فيكون ذلك الدليل هو المتّبع ولو كان أصلاً من الأُصول. فإذا يئس عن المعارض عمل بهذا الخبر، وإذا وجده أخذ بالأرجح منهما، وإذا يئس عن التبيّن توقّف عن العمل، ورجع إلى ما يقتضيه الأُصول العمليّة.

فخبر العادل وإن اشترك مع خبر الفاسق في عدم جواز العمل بمجرّد المجيء، إلّا أنّه بعد اليأس عن وجود المنافي يعمل بالأوّل دون الثاني، ومع وجدان المنافي يؤخذ به في الثاني ويؤخذ بالأرجح في الأوّل.

---

(٧٤) توضيحه: أنّ حاصل ما ذكره المورد: أنّ الآية لو دلّت بمفهومها على حجّيّة خبر العدل، لدلّت على وجوب قبوله من دون فحص عن معارضه؛ لأنّه معنى حجّيّته ووجوب قبوله من دون تبيّن، وهو خلاف الإجماع في الأحكام الشرعيّة، فلابدّ من تنزيلها على الموضوعات. وحاصل ما اعترض به المصنّف: أنّ وجوب الفحص عن المعارض أمر، ووجوب التبيّن من حيث الصدق والكذب أمر آخر، والآية بمفهومها ينفي الثاني دون الأوّل لأنّ وجوب الفحص يؤكّد الحجّيّة، ولا ينافيها كما تخيّله المورد (أوثق الوسائل، ص ١٥٢).

فتتبّع الأدلّة في الثاني لتحصيل المقتضي الشرعي للحكم الذي تضمّنه خبر الفاسق، وفي الأوّل لطلب المانع عمّا اقتضاه الدليل الموجود.

عدم إمكان العمل بمفهوم الآية في الموضوعات الخارجية للزوم تعدّد المخبر

ومنها: أنّ مفهوم الآية غير معمول به في الموضوعات الخارجية التي منها مورد الآية وهو إخبار الوليد بارتداد طائفة، ومن المعلوم أنّه لا يكفي فيها خبر العادل، بل لا أقلّ من اعتبار العدلين. فلا بدّ من طرح المفهوم؛ لعدم جواز إخراج المورد[1].

الجواب عن هذا الإيراد

وفيه: أنّ غاية الأمر لزوم تقييد المفهوم ـ بالنسبة إلى الموضوعات ـ بما إذا تعدّد المخبر العادل، فكلّ واحد من خبري العدلين في البيّنة لا يجب التبيّن فيه.

هذه جملة ممّا أوردوه على ظاهر الآية، وقد عرفت أنّ الوارد منها إيرادان، والعمدة الإيراد الأوّل الذي أورده جماعة من القدماء والمتأخّرين[2].

الاستدلال بمنطوق الآية على حجّيّة خبر غير العادل إذا حصل الظنّ بصدقه

ثمّ إنّه كما استدلّ بمفهوم الآية على حجّيّة خبر العادل كذلك قد يستدلّ بمنطوقها على حجّيّة خبر غير العادل إذا حصل الظنّ بصدقه؛ بناءً على أنّ المراد بالتبيّن ما يعمّ تحصيل الظنّ، فإذا حصل من الخارج ظنّ بصدق خبر الفاسق كفى في العمل به.

الشهرة العملية من مصاديق التبيّن الظنّي

ومن التبيّن الظنّي تحصيل شهرة العلماء على العمل بالخبر، أو على مضمونه أو على روايته، ومن هنا تمسّك بعض[3] بمنطوق الآية على حجّيّة الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة، وفي حكم الشهرة أمارة أُخرى غير معتبرة.

ولو عمّم التبيّن للتبيّن الإجماليّ، وهو تحصيل الظنّ بصدق مخبره دخل خبر الفاسق المتحرّز عن الكذب، فيدخل الموثّق وشبهه، بل الحسن أيضاً.

وعلى ما ذكر فثبت من آية النبأ منطوقاً ومفهوماً حجّيّة الأقسام الأربعة

---

١. مفاتيح الأُصول، ص ٣٥٧.

٢. تقدّم في الصفحة: ١٣٣.

٣. منهم الوحيد البهبهاني في الفوائد الحائرية، ص ٤٨٩؛ السيّد الطباطبائي في مفاتيح الأُصول، ص ٤٧٥.

للخبر الصحيح والحسن والموثّق والضعيف المحفوف بالقرينة الظنّيّة.

المناقشة في الاستدلال المذكور

ولكن فيه من الإشكال ما لايخفى؛ لأنّ التبيّن ظاهر في العلميّ، كيف ولو كان المراد مجرّد الظنّ لكان الأمر به في خبر الفاسق لغواً؛ إذ العاقل لا يعمل بخبر إلّا بعد رجحان صدقه على كذبه.

إلّا أن يدفع اللغويّة بما ذكرنا سابقاً من أنّ المقصود التنبيه والإرشاد على أنّ الفاسق لا ينبغي أن يعتمد عليه، وأنّه لا يؤمن من كذبه وإن كان المظنون صدقه.

وكيف كان: فمادّة التبيّن ولفظ الجهالة وظاهر التعليل كلّها آبية من إرادة مجرّد الظنّ.

نعم، يمكن دعوى صدقه على الاطمئنان الخارج عن التحيّر والتزلزل بحيث لا يعدّ في العرف العمل به تعريضاً للوقوع في الندم، فحينئذٍ لا يبعد انجبار خبر الفاسق به.

لكن، لو قلنا بظهور المنطوق في ذلك كان دالّاً على حجّيّة الظنّ الاطمئناني المذكور وإن لم يكن معه خبر فاسق؛ نظراً إلى أنّ الظاهر من الآية، أنّ خبر الفاسق وجوده كعدمه، وأنّه لا بدّ من تبيّن الأمر من الخارج، والعمل على ما يقتضيه التبيّن الخارجيّ.

نعم، ربما يكون نفس الخبر من الأمارات التي يحصل من مجموعها التبيّن.

فالمقصود، الحذر عن الوقوع في مخالفة الواقع، فكلّما حصل الأمن منه جاز العمل، فلا فرق حينئذٍ بين خبر الفاسق المعتضد بالشهرة إذا حصل الاطمئنان بصدقه وبين الشهرة المجرّدة إذا حصل الاطمئنان بصدق مضمونها.

والحاصل: أنّ الآية تدلّ على أنّ العمل يعتبر فيه التبيّن من دون مدخليّة لوجود خبر الفاسق وعدمه، سواء قلنا بأنّ المراد منه العلم أو الاطمئنان أو مطلق الظنّ، حتّى أنّ من قال بأنّ خبر الفاسق يكفي فيه مجرّد الظنّ بمضمونه

بحسن أو توثيق أو غيرهما من صفات الراوي فلازمه القول بدلالة الآية على حجّيّة مطلق الظنّ بالحكم الشرعيّ وإن لم يكن معه خبر أصلاً. فافهم واغتنم واستقم.

هذا، ولكن لا يخفى أنّ حمل التبيّن على تحصيل مطلق الظنّ أو الاطمئنان يوجب خروج مورد المنطوق، وهو الإخبار بالارتداد.

الآية الثانية: آية النفر

ومن جملة الآيات: قوله تعالى في سورة براءة: **«فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»**[1].

وجه الاستدلال بها

دلّت على وجوب الحذر عند إنذار المنذرين، من دون اعتبار إفادة خبرهم العلم لتواتر أو قرينة، فيثبت وجوب العمل بخبر الواحد.

أمّا وجوب الحذر، فمن وجهين:

أحدهما: أنّ لفظة لعلّ بعد انسلاخها عن معنى الترجّي ظاهرة في كون مدخولها محبوباً للمتكلّم، وإذا تحقّق حسن الحذر ثبت وجوبه؛ لأنّ رجحان العمل بخبر الواحد مستلزم لوجوبه بالإجماع المركّب؛ لأنّ كلّ من أجازه فقد أوجبه.

الثاني: أنّ ظاهر الآية وجوب الإنذار؛ لوقوعه غايةً للنفر الواجب بمقتضى كلمة لولا، فإذا وجب الإنذار أفاد وجوب الحذر لوجهين:

أحدهما: وقوعه غايةً للواجب؛ فإنّ الغاية المترتّبة على فعل الواجب ممّا لايرضى الآمر بانتفائه، سواء كان من الأفعال المتعلّقة للتكليف أم لا، كما في قولك: تُب لعلّك تفلح، وأسلم لعلّك تدخل الجنّة، وقوله تعالى: **«فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ»**[2].

---

١. التوبة (٩): ١٢٢.

٢. طه (٢٠): ٤٤.

الثاني: أنّه إذا وجب الإنذار ثبت وجوب القبول؛ وإلّا لغي الإنذار.

ونظير ذلك: ما تمسّك به في المسالك على وجوب قبول قول المرأة وتصديقها في العدّة: من قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾[١]، فاستدلّ بتحريم الكتمان ووجوب الإظهار عليهنّ على قبول قولهنّ بالنسبة إلى ما في الأرحام[٢].

فإن قلت: المراد بالنفر النفر إلى الجهاد، كما يظهر من صدر الآية، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً﴾، ومن المعلوم أنّ النفر إلى الجهاد ليس للتفقّه والإنذار. نعم، ربما يترتّبان عليه بناءً على ما **قيل:** من أنّ المراد حصول البصيرة في الدين من مشاهدة آيات الله وظهور أوليائه على أعدائه، وسائر ما يتّفق في حرب المسلمين مع الكفّار من آيات عظمة الله وحكمته، فيخبروا بذلك عند رجوعهم إلى الفرقة المتخلّفة الباقية في المدينة، فالتفقّه والإنذار من قبيل الفائدة (٧٥) لا الغاية حتّى تجب بوجوب ذيها.

قلت (٧٦):

أوّلاً: إنّه ليس في صدر الآية دلالة على أنّ المراد النفر إلى الجهاد، وذكر الآية في آيات الجهاد لا يدلّ على ذلك.

---

(٧٥) الفائدة ما تترتّب على الشيء من دون أن يكون داعياً وباعثاً للفاعل إليه، ولذا تستعمل في غير الأفعال أيضاً. والغاية هو الغرض الداعي إليه فيختصّ بالأفعال (أوثق الوسائل، ص ١٥٥).

(٧٦) لاحتمال كون المراد به بيان كون التفقّه وتحصيل الأحكام الشرعيّة واجباً كفائياً لاعينيّاً (أوثق الوسائل، ص ١٥٥).

---

١. البقرة (٢): ٢٢٨.

٢. مسالك الأفهام، ج ٩، ص ١٩٤.

ظهور الآية في وجوب التفقه والإنذار

وثانياً(٧٧): إنّه قد فسّر الآية بأنّ المراد: نهي المؤمنين عن نفر جميعهم إلى الجهاد، كما يظهر من قوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً﴾[١]، وأمر بعضهم بأن يتخلّفوا عند النبي ﷺ، ولا يخلّوه وحده، فيتعلّموا مسائل حلالهم وحرامهم حتّى ينذروا قومهم النافرين إذا رجعوا إليهم[٢].

والحاصل: أنّ ظهور الآية في وجوب التفقّه والإنذار ممّا لا ينكر، فلا محيص عن حمل الآية عليه وإن لزم مخالفة الظاهر(٧٨) في سياق الآية أو بعض ألفاظها.

استشهاد الإمام ﷺ في بعض الأخبار بآية النفر على وجوب التفقه

وممّا يدلّ على ظهور الآية في وجوب التفقّه والإنذار: استشهاد الإمام بها على وجوبه في أخبار كثيرة:

منها: ما عن الفضل بن شاذان في علله، عن الرضا ﷺ في حديث، قال: «إنّما أُمروا بالحجّ: لعلّة الوفادة إلى الله عزّ وجلّ وطلب الزيادة والخروج عن كلّ ما اقترف العبد» ـ إلى أن قال ـ: «ولأجل ما فيه من التفقّه ونقل أخبار الأئمّة ﷺ إلى كلّ صقع وناحية، كما قال الله عزّ وجلّ: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ... الآية﴾[٣]».

ومنها: ما ذكره في ديباجة المعالم[٤]: من رواية عليّ بن أبي حمزة، قال: سمعت أبا عبدالله ﷺ يقول: «تفقّهوا في الدين؛ فإنّه من لم يتفقّه منكم في الدين فهو

---

(٧٧) فعليه يرجع الضمير في قوله تعالى: ﴿لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟﴾ (التوبة (٩): ١٢٢) إلى المتخلّفين لا النافرين (أوثق الوسائل، ص١٥٥).

(٧٨) فعلى الجواب الأوّل يلزم مخالفة الظاهر في السياق، وعلى الثاني يلزم التفكيك في الضمائر (أوثق الوسائل، ص١٥٥).

١. التوبة (٩): ١٢٢.

٢. الطبرسي في مجمع البيان، ج ٥، ص ١٥٦.

٣. علل الشرائع، ص ٢٧٣، ح ٩؛ عيون أخبار الرضا ﷺ، ج ٢، ص ١٠٦، ح ١؛ وسائل الشيعة، ج ١١، ص ١٣، ح ١٤١٢١.

٤. معالم الدين، ص ٢٥.

أعرابيّ (٧٩)؛ فإنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا﴾[١]، انتهى.

ومنها: ما رواه في الكافي في باب ما يجب على الناس عند مضيّ الإمام عليه السلام، من صحيحة يعقوب بن شعيب، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إذا حَدَث على الإمام حَدَث كيف يصنع الناس؟ قال: «أين قول الله عزّ وجلّ: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ...﴾ انتهى؟ قال: هم في عذر ما داموا في الطلب، وهؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر حتّى يرجع إليهم أصحابهم»[٢].

ومنها: صحيحة عبد الأعلى، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول العامّة: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «من مات وليس له إمام مات ميتة الجاهلية؟ قال: حقّ والله. قلت: فإنّ إماماً هلك ورجل بخراسان لا يعلم من وصيّه لم يسعه ذلك؟ قال: لا يسعه (٨٠)؛ إنّ الإمام إذا مات وقعت حجّة وصيّه على من هو معه في البلد، وحقّ النفر على من ليس بحضرته إذا بلغهم؛ إنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ...﴾ الآية»[٣].

ومنها: صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام، وفيها: قلت أفيسع الناس إذا مات العالم أن لا يعرفوا الذي بعده؟ فقال: «أمّا أهل هذه البلدة فلا ـ يعني

---

(٧٩) بفتح الهمزة نسبة إلى الأعراب وهم سكّان البادية خاصّة، ويقال لسكّان الأمصار عرب. وليس الأعراب جمعاً للعرب، بل هو ممّا لا واحد له (مجمع البحرين، ج٣، ص١٤٥، مادّة «عرب»).

(٨٠) أي: لا يسعه إهمال معرفة الإمام عليه السلام، بل يجب النفر وتحصيل المعرفة بذلك (أوثق الوسائل، ص١٥٥).

١. المحاسن، ص ٢٢٩، ح ١٦٣؛ الكافي، ج ١، ص ٣١، ح ٦؛ بحار الأنوار، ج ١، ص ٢١٥، ح ١٩.
٢. الكافي، ج ١، ص ٣٧٨، ح ١؛ تفسير العيّاشي، ج ٢، ص ١١٧، ح ١٥٨؛ بحار الأنوار، ج ٢٧، ص ٢٩٨، ح ٩.
٣. الكافي، ج ١، ص ٣٧٩، ح ٢.

أهل المدينة ـ، وأمّا غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم؛ إنّ الله عزّ وجلّ يقول: «﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ﴾»[١].

ومنها: صحيحة البزنطيّ المرويّة في قرب الإسناد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام[٢].

ومنها: رواية عبد المؤمن الأنصاريّ الواردة في جواب من سأل عن قوله صلى الله عليه وآله: «اختلاف أمّتي رحمة» قال: «إذا كان اختلافهم رحمة فاتّفاقهم عذاب؟ ليس هذا يراد، إنّما يراد: الاختلاف في طلب العلم، على ما قال الله عزّ وجلّ: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ﴾»[٣]. الحديث منقول بالمعنى ولا يحضرني ألفاظه.

وجميع هذا هو السرّ في استدلال أصحابنا بالآية الشريفة على وجوب تحصيل العلم وكونه كفائيّاً.

هذا غاية ما قيل أو يقال في توجيه الاستدلال بالآية الشريفة.

لكنّ الإنصاف عدم جواز الاستدلال بها؛ لوجهين:

المناقشة في الاستدلال بآية النفر لوجهين: الإشكال الأول

أمّا الأوّل: فلأنّه لا يستفاد (٨١) من الكلام إلّا مطلوبيّة الحذر عقيب الإنذار بما يتفقّهون في الجملة، لكن ليس فيها إطلاق وجوب الحذر، بل يمكن أن يتوقّف

---

(٨١) حاصله: منع انسياق الآية لبيان وجوب الحذر مطلقاً؛ لأنّ المنساق منها مطلوبيّة وجوبه عقيب الإنذار في الجملة ساكتةً عن بيان كون وجوبه مطلقاً أو مقيّداً بحصول العلم، فلا تدلّ على مطلوبيّته مطلقاً كما هو المدّعى (أوثق الوسائل، ص١٥٥).

---

١. الكافي، ج ١، ص ٣٧٩، ح ٣؛ علل الشرائع، ص ٥٩١، ح ٤٠؛ بحار الأنوار، ج ٢٧، ص ٢٩٥، ح ١.

٢. قرب الإسناد، ص ٣٤٨، ح ١٢٦٠؛ بحار الأنوار، ج ٤٩، ص ٢٦٥، ح ٨.

٣. معاني الأخبار، ص ١٥٧، ح ١؛ علل الشرائع، ص ٨٥، ح ٤؛ الاحتجاج، ج ٢، ص ٢٥٨، ح ٢٢٩؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٤٠، ح ٣٣٤٢٥.

وجوبه على حصول العلم. فالمعنى: لعلّه يحصل لهم العلم فيحذروا. فالآية مسوقة لبيان مطلوبيّة الإنذار بما يتفقّهون، ومطلوبيّة العمل من المُنذَرين بما أُنذروا، وهذا لا ينافي اعتبار العلم في العمل، ولهذا صحّ ذلك فيما يطلب فيه العلم.

فليس في هذه الآية تخصيص للأدلّة الناهية عن العمل بما لم يعلم؛ ولذا استشهد الإمام ـ فيما سمعت من الأخبار المتقدّمة[1] ـ على وجوب النفر في معرفة الإمام عليه السلام وإنذار النافرين للمتخلّفين، مع أنّ الإمامة لا تثبت إلّا بالعلم.

وأمّا الثاني: فلأنّه (٨٢) لو سلّمنا دلالة الآية على وجوب الحذر مطلقاً عند إنذار المُنذِر ـ ولو لم يُفد العلم ـ لكنّه لا يدلّ على وجوب العمل بالخبر من حيث إنّه خبر؛ لأنّ الإنذار هو الإبلاغ مع التخويف، فإنشاء التخويف مأخوذ فيه، والحذر هو التخوّف الحاصل عقيب هذا التخويف الداعي إلى العمل بمقتضاه فعلاً. الإشكال الثاني

ومن المعلوم أنّ التخويف لا يجب إلّا على الوعّاظ في مقام الإيعاد على الأُمور التي يعلم المخاطبون بحكمها من الوجوب والحرمة، كما يوعد على شرب الخمر وفعل الزنا وترك الصلاة، أو على المرشدين في مقام إرشاد الجهّال،

---

(٨٢) قد أُورد على الآية بأنّها أجنبيّة عمّا نحن بصدده: من حجّيّة الخبر والرواية: فإنّ وظيفة الراوي ليس إلّا مجرّد حكاية ما تحمّله من الرواية لا الإنذار. كما أنّ قضيّة حجّيّته ووجوب قبوله على المنقول إليه ليس إلّا تصديقه فيما حكاه لا التحذّر ولو أُنذر. بل يدور ذلك وجودا وعدماً مدار نظره وفهمه. نعم يجب التحذّر عند إنذاره على من يجب عليه تقليده. فالآية إنّما يناسب مقام حجّيّة الفتوى ووجوب التقليد. لا مقام حجّيّة الخبر (درر الفوائد. المحقّق الخراساني. ص١١٩).

---

١. تقدّم في الصفحة: ١٤٧ـ١٤٩.

فالتخوّف لا يجب إلّا على المتّعظ والمسترشد. ومن المعلوم أنّ تصديق الحاكي فيما يحكيه من لفظ الخبر الذي هو محلّ الكلام خارج عن الأمرين.

توضيح ذلك: أنّ المنذِر إمّا أن ينذر ويخوّف علىوجه الإفتاء ونقل ما هو مدلول الخبر باجتهاده، وإمّا أن ينذر ويخوّف بلفظ الخبر حاكياً له عن الحجّة.

فالأوّل: كأن يقول: يا أيّها الناس اتّقوا الله في شرب العصير؛ فإنّ شربه يوجب المؤاخذة.

والثاني: كأن يقول: قال الإمام ﷺ: من شرب العصير فكأنّما شرب الخمر.

أمّا الإنذار على الوجه الأوّل فلا يجب الحذر عقيبه إلّا على المقلّدين لهذا المفتي.

وأمّا الثاني: فله جهتان: إحداهما: جهة تخويف وإيعاد، والثانية: جهة حكاية قول الإمام ﷺ.

ومن المعلوم أنّ الجهة الأُولى ترجع إلى الاجتهاد في معنى الحكاية، فهي ليست حجّة إلّا على من هو مقلّد له؛ إذ هو الذي يجب عليه التخوّف عند تخويفه.

وأمّا الجهة الثانية، فهي التي تنفع المجتهد الآخر الذي يسمع منه هذه الحكاية، لكن وظيفته مجرّد تصديقه في صدور هذا الكلام عن الإمام ﷺ، وأمّا أنّ مدلوله متضمّن لما يوجب التحريم الموجب للخوف أو الكراهة فهو ممّا ليس فهم المنذر حجّةً فيه بالنسبة إلى هذا المجتهد.

فالآية الدالّة على وجوب التخوّف عند تخويف المنذرين مختصّة بمن يجب عليه اتّباع المنذرين في مضمون الحكاية وهو المقلّد؛ للإجماع على أنّه لا يجب على المجتهد التخوّف عند إنذار غيره.

إنّما الكلام في أنّه هل يجب عليه تصديق غيره في الألفاظ والأصوات

التي يحكيها عن المعصوم عليه السلام أم لا؟ والآية لا تدلّ على وجوب ذلك على من لا يجب عليه التخوّف عند التخويف.

أولوية الاستدلال بالآية على وجوب الاجتهاد والتقليد

فالحقّ: أنّ الاستدلال بالآية على وجوب الاجتهاد كفايةً ووجوب التقليد على العوام أولى من الاستدلال بها على وجوب العمل بالخبر.

كلام العلّامة البهائي في الأربعين

وذكر شيخنا البهائي رحمه الله في أوّل أربعينه: أنّ الاستدلال بالنبويّ المشهور: «من حفظ على أُمّتي أربعين حديثاً بعثه الله يوم القيامة فقيهاً عالماً»[1] على حجّية الخبر، لا يقصر عن الاستدلال عليها بهذه الآية[2].

وكأنّ فيه إشارة إلى ضعف الاستدلال بها؛ لأنّ الاستدلال بالحديث المذكور ضعيف جدّاً، كما سيجيء إن شاء الله عند ذكر الأخبار[3].

هذا، ولكن ظاهر الرواية المتقدّمة عن علل الفضل[4] يدفع هذا الإيراد، لكنّها من الآحاد فلا ينفع في صرف الآية من ظاهرها في مسألة حجّيّة الآحاد، مع إمكان منع دلالتها على المدّعى؛ لأنّ الغالب تعدّد من يخرج إلى الحجّ من كلّ صقع، بحيث يكون الغالب حصول القطع من حكايتهم لحكم الله الواقعيّ عن الإمام عليه السلام، وحينئذٍ: فيجب الحذر عقيب إنذارهم، فإطلاق الرواية منزّل على الغالب.

الآية الثالثة: آية الكتمان

ومن جملة الآيات التي استدلّ بها جماعة[5] تبعاً للشيخ في العدّة[6] على حجّيّة

١. عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ١، ص ٤١، ح ٩٩؛ الخصال، ص ٥٤١، ح ١٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٩٣، ح ٣٣٢٩٩.

٢. الأربعون حديثاً للعلّامة البهائي، ص ٧١، ح ١.

٣. يأتي في الصفحة: ١٦٩.

٤. تقدّم في الصفحة: ١٤٧.

٥. منهم المحقّق القمي في قوانين الأُصول، ج ١، ص ٤٣٨؛ صاحب الفصول في فصوله، ص ٢٧٦.

٦. العدّة في أُصول الفقه، ج ١، ص ١١٣، لن يتبنى الشيخ الاستدلال بهذه الآية، بل ذكر أقوال المستدلين بها ثم ردّهم. والتبعيّة هنا تبعيّة ذكر الأقوال.

الخبر قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَٰبِ أُو۟لَٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ﴾ الآية[1].

وجه الاستدلال بها

والتقريب فيه نظير ما بيّناه في آية النفر: من أنّ حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عند الإظهار.

المناقشة في الاستدلال

ويرد عليها ما ذكرنا من الإيراد الأوّل في آية النفر، من سكوتها وعدم التعرّض فيها لوجوب القبول، وإن لم يحصل العلم عقيب الإظهار، أو اختصاص وجوب القبول ـ المستفاد منها ـ بالأمر الذي يحرم كتمانه ويجب إظهاره؛ فإنّ من أمر غيره بإظهار الحقّ للناس ليس مقصوده إلّا عمل الناس بالحقّ، ولا يريد بمثل هذا الخطاب تأسيس حجّيّة قول المظهر تعبّداً ووجوب العمل بقوله وإن لم يطابق الحقّ.

ويشهد لما ذكرنا: أنّ مورد الآية كتمان اليهود لعلامات النبيّ ﷺ بعد ما بيّن الله لهم ذلك في التوراة، ومعلوم أنّ آيات النبوّة لا يكتفى فيها بالظنّ.

نعم، لو وجب الإظهار على من لا يفيد قوله العلم غالباً أمكن جعل ذلك دليلاً على أنّ المقصود العمل بقوله وإن لم يفد العلم؛ لئلّا يكون إلقاء هذا الكلام كاللغو.

ومن هنا يمكن الاستدلال بما تقدّم[2] ـ من آية تحريم كتمان ما في الأرحام على النساء ـ على وجوب تصديقهنّ، وبآية وجوب إقامة الشهادة[3] على وجوب قبولها بعد الإقامة، مع إمكان كون وجوب الإظهار لأجل رجاء وضوح الحقّ من تعدّد المظهرين.

١. البقرة (٢): ١٥٩.
٢. تقدّم في الصفحة: ١٤٦.
٣. البقرة (٢): ٢٨٢.

الآية الرابعة: آية «السؤال عن أهل الذكر»

ومن جملة الآيات التي استدلّ بها بعض المعاصرين[١]: قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[٢]. بناءً على أنّ وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب؛ وإلّا لغى وجوب السؤال. وإذا وجب قبول الجواب وجب قبول كلّ ما يصحّ أن يسأل عنه ويقع جواباً له؛ لأنّ خصوصيّة المسبوقيّة بالسؤال لا دخل فيه قطعاً. فإذا سُئل الراوي الذي هو من أهل العلم عمّا سمعه عن الإمام عليه السلام في خصوص الواقعة فأجاب: بأنّي سمعته يقول كذا. وجب القبول بحكم الآية. فيجب قبول قوله ابتداءً إنّي سمعت الإمام عليه السلام يقول كذا؛ لأنّ حجّية قوله هو الذي أوجب السؤال عنه، لا أنّ وجوب السؤال أوجب قبول قوله، كما لا يخفى.

المناقشة في الاستدلال بها

ويرد عليه: أنّ الاستدلال إن كان بظاهر الآية فظاهرها بمقتضى السياق إرادة علماء أهل الكتاب، كما عن ابن عبّاس ومجاهد[٣] والحسن وقتادة[٤]؛ فإنّ المذكور في سورة النحل: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ﴾، وفي سورة الأنبياء: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.

من هم أهل الذكر؟

وإن كان مع قطع النظر عن سياقها، ففيه أوّلاً: أنّه ورد في الأخبار المستفيضة أنّ أهل الذكر هم الأئمّة عليهم السلام. وقد عقد في أصول الكافي باباً لذلك[٥]. وقد أرسله في المجمع عن عليّ عليه السلام[٦].

---

١. الفصول الغرويّة، ص ٢٧٦.
٢. النحل (١٦): ٤٣، الأنبياء (٢١): ٧.
٣. مجمع البيان، ج ٦، ص ١٨٣.
٤. مجمع البيان، ج ٧، ص ٧٧.
٥. الكافي، ج ١، ص ٢١٠، باب أنّ أهل الذكر الذين أمر الله الخلق بسؤالهم هم الأئمّة عليهم السلام.
٦. مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٧، ص ٧٧.

وردّ بعض مشايخنا[١] هذه الأخبار بضعف السند؛ بناءً على اشتراك بعض الرواة في بعضها وضعف بعضها في الباقي.

وفيه نظر: لأنّ روايتين منها صحيحتان، وهما روايتا محمّد بن مسلم والوشّاء[٢]، فلاحظ، ورواية أبي بكر الحضرميّ[٣] حسنة أو موثّقة، نعم، ثلاث روايات أُخر منها لا تخلو من ضعف، ولا تقدح قطعاً.

وثانياً: أنّ الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم، لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبّداً، كما يقال في العرف: سل إن كنت جاهلاً.

ويؤيّده: أنّ الآية واردة في أُصول الدين وعلامات النبيّ ﷺ التي لا يؤخذ فيها بالتعبّد إجماعاً.

وثالثاً: لو سلّم حمله على إرادة وجوب السؤال للتعبّد بالجواب لا لحصول العلم منه قلنا: إنّ المراد من أهل العلم ليس مطلق من علم ولو بسماع رواية من الإمام عليه السلام؛ وإلّا لدلّ على حجّيّة قول كلّ عالم بشيء ولو من طريق السمع والبصر، مع أنّه يصحّ سلب هذا العنوان من مطلق من أحسّ شيئاً بسمعه أو بصره. والمتبادر من وجوب سؤال أهل العلم ـ بناءً على إرادة التعبّد بجوابهم ـ هو سؤالهم عمّا هم عالمون به ويعدّون من أهل العلم في مثله، فينحصر مدلول الآية في التقليد، ولذا تمسّك به جماعة[٤] على وجوب التقليد على العامّي.

استدلال جماعة بالآية على وجوب التقليد

---

١. مفاتيح الأصول، ص ٥٩٧.
٢. الكافي، ج ١، ص ٢١٠، ح ٣ و ٧.
٣. الكافي، ج ١، ص ٢١١، ح ٦.
٤. منهم الشهيد الثاني في تمهيد القواعد، ص ٣١٩، قاعدة ١٠٠؛ القمي في قوانين الأصول، ج ٢، ص ١٤٣؛ صاحب الفصول في الفصول، ص ٤١١.

الآية الخامسة: آية «الأذن»

ومن جملة الآيات قوله تعالى في سورة البراءة: ﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[١].

وجه الاستدلال بها

مدح الله عزّ وجلّ رسوله بتصديقه للمؤمنين، بل قرنه (٨٣) بالتصديق بالله جلّ ذكره، فإذا كان التصديق حسناً يكون واجباً.

تأييد الاستدلال بالرواية الواردة في حكاية إسماعيل

ويزيد في تقريب الاستدلال وضوحاً: ما رواه في فروع الكافي في الحسن بابن هاشم (٨٤)، أنّه كان لاسماعيل بن أبي عبدالله عليه السلام دنانير وأراد رجل من قريش أن يخرج بها إلى اليمن، فقال له أبو عبدالله عليه السلام: «يا بنيّ أما بلغك أنّه يشرب الخمر؟ قال: سمعت الناس يقولون. فقال: يا بنيّ إنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾، يقول: يصدّق الله ويصدّق للمؤمنين، فإذا شهد عندك المسلمون فصدّقهم»[٢].

المناقشة في الاستدلال

ويرد عليه (٨٥): أنّ المراد من التصديق في الآية ليس جعل المخبر به واقعاً

---

(٨٣) لأنّه يشهد بكون المراد تصديق المؤمنين تصديقاً حقيقيّاً كتصديقه تعالى، فالمراد بالتصديق: إمّا التصديق الجزمي أو التصديق الظاهري؛ أعني: ترتيب آثار الواقع على ما أخبروا به بإلغاء احتمال الخلاف (أوثق الوسائل، ص١٥٩).

(٨٤) يعني: كون الخبر حسناً وغير صحيح بواسطة إبراهيم بن هاشم؛ فإنّه وإن كان من العلماء ومن شيوخ الكليني رحمه الله، إلّا أنّه لم يوثّق على طريقة توثيق سائر الرواة، فلم يطلق على خبره عنوان الصحيح (مشكيني).

(٨٥) حاصله: أنّه مع تسليم ظهور الآية في التصديق الظاهري ـ بمعني تنزيل المخبر به منزلة الواقع ـ لكن نقول: إنّ هنا صوارف عن هذا الظهور وهو تعيّن كون المراد به هو التصديق الصوري ـ منها: كونه صلى الله عليه وآله أذن خير لجميع الناس، ومنها: ما نقله من الأخبار، ومنها: العدول من الباء إلى اللام في قوله: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (التوبة (٩): ٦١)،

١. التوبة (٩): ٦١.

٢. الكافي، ج ٥، ص ٢٢٩، ح ١.

واقعاً ترتيب جميع آثاره عليه؛ إذ لو كان المراد به ذلك لم يكن أُذن خيرٍ لجميع الناس؛ إذ لو أخبره أحد بزنا أحد أو شربه أو قذفه أو ارتداده فقتله النبيّ أو جلده لم يكن لسماعه ذلك الخبر خيراً للمخبر عنه، بل كان محض الشرّ له، خصوصاً مع عدم صدور الفعل منه في الواقع.

نعم، يكون خيراً للمخبر من حيث متابعة قوله وإن كان منافقاً مؤذياً للنبيّ ﷺ، على ما يقتضيه الخطاب في ﴿لكم﴾. فثبوت الخير لكلّ من المخبر والمخبر عنه لا يكون إلّا إذا صُدّق المخبر، بمعنى إظهار القبول عنه وعدم تكذيبه وطرح قوله رأساً، مع العمل في نفسه بما يقتضيه الاحتياط التامّ بالنسبة إلى المخبر عنه، فإن كان المخبر به ممّا يتعلّق بسوء حاله لا يؤذيه في الظاهر، لكن يكون على حذر منه في الباطن، كما كان هو مقتضى المصلحة في حكاية إسماعيل المتقدّمة.

ويؤيّد هذا المعنى: ما عن تفسير العيّاشي عن الصادق ؑ من أنّه: «يصدّق المؤمنين؛ لأنّه كان رؤوفاً رحيماً بالمؤمنين»[1]؛ فإنّ تعليل التصديق بالرأفة والرحمة على كافّة المؤمنين ينافي إرادة قبول قول أحدهم على الآخر بحيث يرتّب عليه آثاره وإن أنكر المخبر عنه وقوعه؛ إذ مع الإنكار لابدّ من تكذيب أحدهما، وهو منافٍ لكونه «أُذن خيرٍ» ورؤوفاً رحيماً لجميع المؤمنين، فتعيّن إرادة التصديق بالمعنى الذي ذكرنا.

ويؤيّده أيضاً: ما عن القمّي ؒ في سبب نزول الآية: «أنّه نمّ منافق على

فإنّ الايمان بالشيء ظاهره الإذعان بتحقّقه، والايمان للمؤمنين ظاهره إظهار الايمان لأجل مراعاتهم (مشكيني).

---

١. تفسير العيّاشي، ج ٢، ص ٩٥، ح ٨٣.

النبي ﷺ، فأخبره الله ذلك، فأحضره النبيّ وسأله، فحلف أنّه لم يكن شيء ممّا ينمّ عليه، فقبل منه النبيّ، فأخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبيّ ﷺ ويقول: إنّه يقبل كلّ ما يسمع، أخبره الله أنّي أنمّ عليه وأنقل أخباره فقبل، فأخبرته أنّي لم افعل فقبل، فردّه الله تعالى بقوله لنبيّه ﷺ: «﴿قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ﴾»[1].

ومن المعلوم أنّ تصديقه ﷺ للمنافق لم يكن بترتيب آثار الصدق عليه مطلقاً.

وهذا التفسير صريح في أنّ المراد من المؤمنين: المقرّون بالإيمان من غير اعتقاد، فيكون الإيمان لهم على حسب إيمانهم.

ويشهد بتغاير معنى الإيمان في الموضعين ـ مضافاً إلى تكرار لفظه ـ: تعديته في الأوّل بالباء وفي الثاني باللام، فافهم.

توجيه رواية إسماعيل

وأمّا توجيه الرواية[2](٨٦) فيحتاج إلى بيان معنى التصديق، فنقول: إنّ المسلم إذا أخبر بشيء فلتصديقه معنيان:

أحدهما: ما يقتضيه أدلّة حمل فعل المسلم على الصحيح والأحسن؛ فإنّ الإخبار من حيث إنّه فعل من أفعال المكلّفين، صحيحه ما كان مباحاً وفاسده ما كان نقيضه، كالكذب والغيبة ونحوهما، فحمل الإخبار على الصدق حملٌ على أحسنه.

والثاني: هو حمل إخباره من حيث إنّه لفظ دالّ على معنىً يحتمل مطابقته

(٨٦) أي: رواية «الكافي» التي قرّب بها الاستدلال بالآية (أوثق الوسائل، ص ١٦٠).

١. تفسير القمّي، ج ١، ص ٣٠٠.

٢. أي: رواية إسماعيل التي وردت في فروع الكافي.

للواقع وعدمها على كونه مطابقاً للواقع بترتيب آثار الواقع عليه.

والمعنى الثاني هو الذي يراد من العمل بخبر العادل. وأمّا المعنى الأوّل، فهو الذي يقتضيه أدلّة حمل فعل المسلم على الصحيح والأحسن، وهو ظاهر الأخبار الواردة في أنّ من حقّ المؤمن على المؤمن أن يصدّقه ولا يتّهمه، خصوصاً مثل قوله ﷺ: «يا محمّد، كذّب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة (٨٧) وقال لك قولاً فصدّقه وكذّبهم ... الخبر»[١].

فإنّ تكذيب القسامة مع كونهم أيضاً مؤمنين لا يراد منه إلّا عدم ترتيب آثار الواقع على كلامهم، لا ما يقابل تصديق المشهود عليه؛ فإنّه ترجيح بلا مرجّح، بل ترجيح المرجوح.

نعم، خرج من ذلك موضع وجوب قبول شهادة المؤمن على المؤمن وإن أنكر المشهود عليه.

وأنت إذا تأمّلت هذه الرواية ولاحظتها مع الرواية المتقدّمة في حكاية إسماعيل لم يكن لك بدّ من حمل التصديق على ما ذكرنا (٨٨).

وإن أبيت إلّا عن ظهور خبر إسماعيل في وجوب التصديق بمعنى ترتيب آثار الواقع فنقول: إنّ الاستعانة بها على دلالة الآية خروج عن الاستدلال بالكتاب

---

(٨٧) القسامة ـ بالفتح ـ الأيمان تقسّم على أولياء القتيل في دعوى الدم مع عدم البينة، إلّا أنّ المراد بها هنا البيّنة (أوثق الوسائل. ص١٦٠).

(٨٨) أي: الحمل على الحسن الجائز، لكنّ الصواب حمله على التصديق بلحاظ بعض الآثار المعلوم بقرينة المقام؛ أعني: عدم استيمان من أُخبر بشربه الخمر (مشكيني).

---

١. الكافي، ج ٨، ص ١٤٧، ح ١٢٥؛ عقاب الأعمال، ص ٢٩٥، ح ١؛ وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٢٩٥، ح ١٦٣٤٣.

إلى السنّة، والمقصود هو الأوّل، غاية الأمر كون هذه الرواية في عداد الروايات الآتية[1] إن شاء الله.

مدلول الآيات المستدلّ بها على حجّيّة الخبر الواحد

ثمّ إنّ هذه الآيات الخمس على تقدير تسليم دلالة كلّ واحد منها على حجّيّة الخبر إنّما تدلّ ـ بعد تقييد المطلق منها[(٨٩)] الشامل لخبر العادل وغيره بمنطوق آية النبأ ـ على حجّيّة خبر العادل الواقعيّ أو من أخبر عدل واقعيّ بعدالته، بل يمكن انصراف المفهوم ـ بحكم الغلبة ـ إلى صورة إفادة خبر العادل الظنّ الاطمئناني بالصدق، كما هو الغالب مع القطع بالعدالة، فيصير حاصل مدلول الآيات أعتبار خبر العادل الواقعيّ بشرط إفادته الظنّ الاطمئناني والوثوق، بل هذا أيضاً منصرف[(٩٠)] سائر الآيات وإن لم يكن انصرافاً موجباً لظهور عدم إرادة غيره حتّى لا تعارض المنطوق.

وأمّا السنّة، فطوائف من الأخبار:

الاستدلال على حجّيّة الخبر الواحد بطوائف من الأخبار:

منها: ما ورد في الخبرين المتعارضين من الأخذ بالأعدل والأصدق أو

---

(٨٩) ملخّص المراد: أنّ المستفاد من مجموع الآيات حجّيّة قول من عدا الفاسق مطلقاً، ولكن إطلاقه ينصرف بمقتضى الغلبة إلى صورة إفادة الخبر الظنّ الاطمئناني (الفوائد الرضوية، المحقّق الهمداني، ص١١٧).

(٩٠) يعني: الخبر المفيد للاطمئنان والوثوق، لا خبر العادل المفيد للاطمئنان، وحاصله: أنّه لو كان منصرف الآيات مطلق الخبر المفيد للاطمئنان عدلاً أم غيره على نحو يوجب ظهورها فيه، لوقع التعارض بينها وبين منطوق آية النبأ؛ فإنّ ظاهرها عدم حجّيّة قول الفاسق مطلقاً ـ أفاد الاطمئنان أم لا ـ لكنّه لا ظهور لها فيه كذلك، بل ظهوراً لا ينافي تقييده بالعادل المفيد للاطمئنان، فلا تعارض منطوق آية النبأ (مشكيني).

---

١. يأتي في الصفحة التالية.

المشهور، والتخيير عند التساوي:

١. ما ورد في الخبرين المتعارضين:

مثل مقبولة عمر بن حنظلة، حيث يقول: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث»[١]. ومـوردها وإن كـان في الحاكمين، إلّا أنّ ملاحظة جميع الرواية تشهد بأنّ المراد بيان المرجّح للروايتين اللتين استند إليهما الحاكمان.

مقبولة عمر بن حنظلة

مرفوعة زرارة

ومثل رواية عوالي اللئالي المرويّة عن العلّامة، المرفوعة إلى زرارة، قال: يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيّهما آخذ؟ قال: «خُذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر». قلت فإنّهما معاً مشهوران؟ قال «خُذ بأعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك»[٢].

رواية ابن أبي الجهم

ومثل رواية ابن أبي الجهم عن الرضا ﷺ، قلت: يجيئنا الرجلان ـ وكلاهما ثقة ـ بحديثين مختلفين، فلا نعلم أيّهما الحقّ؟ قال: «إذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت»[٣].

رواية الحارث ابن المغيرة

ورواية الحارث بن المغيرة عن الصادق ﷺ قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة فموسّع عليك حتّى ترى القائم ﷺ»[٤]. وغيرها من الأخبار[٥].

والظاهر: أنّ دلالتها(٩١) على اعتبار الخبر الغير المقطوع الصدور واضحة، إلّا أنّه لا إطلاق لها؛ لأنّ السؤال عن الخبرين اللذين فرض السائل كلّاً منها

---

(٩١) لأنّ الترجيح والتخيير فرع اعتبار كلّ من المتعارضين في أنفسهما لولا التعارض بينهما، وأمّا دلالتها على اعتبارهما غير قطعيّين، فلعدم إمكان الترجيح في القطعيّين (أوثق الوسائل، ص١٦٢).

---

١. الكافي، ج ١، ص ٦٨، ح ١٠؛ الفقيه، ج ٣، ص ٩، ح ٣٢٣٣؛ تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٣٠٢، ح ٨٤٥؛ الاحتجاج، ج ٢، ص ٢٦١، ح ٢٣٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٠٦، ح ٣٣٣٣٤.

٢. عوالي اللئالي، ج ٤، ص ١٣٣، ح ٢٢٩؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٤٥، ح ٥٧؛ مستدرك الوسائل، ج ١٧، ص ٣٠٣، ح ٢١٤١٣.

٣. الاحتجاج، ج ٢، ص ٢٦٤، ح ٢٣٣؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٢١، ح ٣٣٣٧٣.

٤. الاحتجاج، ج ٢، ص ٢٦٤، ح ٢٣٤؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٢٢، ح ٣٣٣٧٤.

٥. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٠٦، الباب ٩.

حجّة يتعيّن العمل بها لولا المعارض، كما يشهد به السؤال بلفظ أيّ الدالّة على السؤال عن التعيين مع العلم بالمبهم، فهو كما إذا سئل عن تعارض الشهود أو أئمّة الصلاة فأجاب ببيان المرجّح، فإنّه لا يدلّ إلّا على أنّ المفروض تعارض من كان منهم مفروض القبول لولا المعارض.

نعم، رواية ابن المغيرة تدلّ على اعتبار خبر كلّ ثقة. وبعد ملاحظة ذكر الأوثقيّة والأعدليّة في المقبولة والمرفوعة يصير الحاصل من المجموع اعتبار خبر الثقة، بل العادل.

٣. ما دلّ على إرجاع آحاد الرواة إلى آحاد الأصحاب

لكنّ الإنصاف: أنّ ظاهر مساق الرواية أنّ الغرض من العدالة حصول الوثاقة، فيكون العبرة بها.

ومنها: ما دلّ على إرجاع آحاد الرواة إلى آحاد أصحابهم عليهم السلام بحيث يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى والرواية، مثل إرجاعه عليه السلام إلى زرارة بقوله عليه السلام: «إذا أردت بحديثنا فعليك بهذا الجالس» مشيراً إلى زرارة[١].

الإرجاع إلى زرارة

وقوله عليه السلام في رواية أُخرى: «وأمّا ما رواه زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام فلا يجوز ردّه»[٢].

الإرجاع إلى محمّد بن مسلم

وقوله عليه السلام لابن أبي يعفور بعد السؤال عمّن يرجع إليه إذا احتاج أو سئل عن مسألة: «فما يمنعك عن الثقفيّ؟ ـ يعني محمّد بن مسلم ـ فإنّه سمع من أبي أحاديث وكان عنده وجيهاً»[٣].

الإرجاع إلى أبان بن تغلب

وقوله عليه السلام فيما عن الكشّي لسلمة بن أبي حبيبة: «ائت أبان بن تغلب؛ فإنّه قد سمع منّي حديثاً كثيراً، فما روى لك عنّي فاروه عنّي»[٤].

---

١. اختيار معرفة الرجال، ص ١٣٥، ح ٢١٦؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٤٣، ح ٣٣٤٣٣.

٢. اختيار معرفة الرجال، ص ١٣٤، ح ٢١١؛ بحار الأنوار، ج ١٠١، ص ٣٣٠، ح ١.

٣. اختيار معرفة الرجال، ص ١٦١، ح ٢٧٣؛ الاختصاص، ص ٢٠١؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٤٤، ح ٣٣٤٣٨.

٤. اختيار معرفة الرجال، ص ٣٣١، ح ٦٠٤؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٤٧، ح ٣٣٤٤٥.

الإرجاع إلى أبي بصير

وقوله ﷺ لشعيب العقرقوفيّ بعد السؤال عمّن يرجع إليه: «عليك بالأسديّ» يعني أبا بصير[١].

الإرجاع إلى زكريّا بن آدم

وقوله ﷺ لعليّ بن المسيّب بعد السؤال عمّن يأخذ عنه معالم الدين: «عليك بزكريّا بن آدم المأمون على الدين والدنيا»[٢].

الإرجاع إلى يونس بن عبدالرحمن

وقوله ﷺ لمّا قال له عبد العزيز بن المهدي: ربما أحتاج ولست ألقاك في كلّ وقت، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني؟ قال: «نعم»[٣].

وظاهر هذه الرواية أنّ قبول قول الثقة كان أمراً مفروغاً عنه عند الراوي، فسأل عن وثاقة يونس؛ ليترتّب عليه أخذ المعالم منه.

ويؤيّده في إناطة وجوب القبول بالوثاقة، ما ورد في العمريّ(٩٢) أو ابنه اللذين هما من النوّاب والسفراء.

الإرجاع إلى العمري وابنه

ففي الكافي في باب النهي عن التسمية: عن الحميري عن أحمد بن إسحاق قال: سألت أبا الحسن ﷺ وقلت له: من أعامل وعمّن آخذ وقول من أقبل؟ فقال له ﷺ: «العمريّ ثقة، فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّي، وما قال لك عنّي فعنّي يقول، فاسمع له وأطع؛ فإنّه الثقة المأمون»[٤].

وأخبرنا أحمد بن إسحق أنّه سأل أبا محمّد عن مثل ذلك، فقال له: «العمريّ وابنه ثقتان، فما أدّيا إليك عنّي فعنّي يؤدّيان، وما قالا لك فعنّي يقولان، فاسمع لهما وأطعهما؛

---

(٩٢) العمري بفتح العين (أوثق الوسائل، ص١٦٣).

---

١. اختيار معرفة الرجال، ص ١٧١، ح ٢٩١؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٤٢، ح ٣٣٤٣٠.

٢. اختيار معرفة الرجال، ص ٥٩٥، ح ١١١٢؛ الاختصاص، ص ٨٧؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٤٦، ح ٣٣٤٤٢.

٣. اختيار معرفة الرجال، ص ٤٩٠، ح ٩٣٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٤٧، ح ٣٣٤٤٨.

٤. الكافي، ج ١، ص ٣٣٠، ح ١؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٣٩، ح ٣٣٤١٩.

فإنّهما الثقتان المأمونان ... الخبر»[١].

ما دلّ على وجوب الرجــوع إلى الرواة والثــقات والعلماء

وهذه الطائفة أيضاً مشتركة مع الطائفة الأُولى في الدلالة على اعتبار الخبر الثقة المأمون.

ومنها: ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الرواة والثقات والعلماء على وجه يظهر منه عدم الفرق بين فتواهم بالنسبة إلى أهل الاستفتاء، وروايتهم بالنسبة إلى أهل العمل بالرواية، مثل قول الحجّة عجّل الله فرجه لإسحاق بن يعقوب ـ على ما في كتاب «الغيبة» للشيخ و«إكمال الدين» للصدوق و «الاحتجاج» للطبرسيّ ـ: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا؛ فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله عليهم»[٢].

رواية إسحاق ابن يعقوب

فإنّه لو سلّم أنّ ظاهر الصدر الاختصاص بالرجوع في حكم الوقائع إلى الرواة، أعني الاستفتاء منهم إلّا أنّ التعليل(٩٣) بأنّهم حجّته عليه السلام يدلّ على وجوب قبول خبرهم.

رواية المحكيّة عن العُدّة

ومثل الرواية المحكيّة عن «العدّة»: من قوله عليه السلام: «إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنّا فانظروا إلى ما رووه عن عليّ عليه السلام»[٣]. دلّ على الأخذ بروايات الشيعة وروايات العامّة مع عدم وجود المعارض من رواية الخاصّة.

رواية الاحتجاج في تفسير اية «ومنهم أمّيّون...»

ومثل: ما في «الاحتجاج» عن تفسير العسكريّ عليه السلام في قوله: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾[٤] من أنّه قال رجل للصادق عليه السلام:

---

(٩٣) لأنّ عموم العلّة يقتضي كونهم حجّة مطلقاً، سواء أكان ذلك في الفتوى أو القضاء أو الرواية (أوثق الوسائل، ص١٦٣).

١. الكافي، ج ١، ص ٣٣٠، ح ١؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٣٩، ح ٣٣٤١٩.
٢. كمال الدين، ص ٤٨٤، ح ٤؛ الغيبة للطوسي، ص ٢٩١، ح ٢٤٧؛ الاحتجاج، ج ٢، ص ٥٤٣، ح ٣٤٤؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٤٠، ح ٣٣٤٢٤.
٣. العدّة في أصول الفقه، ج ١، ص ١٤٩؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٩١، ح ٣٣٢٩٢.
٤. البقرة (٢): ٧٨.

فإذا كان هؤلاء القوم من اليهود والنصارى لا يعرفون الكتاب إلّا بما يسمعونه من علمائهم لا سبيل لهم إلى غيره، فكيف ذمّهم بتقليدهم والقبول من علمائهم؟ وهل عوامّ اليهود إلّا كعوامّنا يقلّدون علماءهم؟ فإن لم يجز لأُولئك القبول من علمائهم لم يجز لهؤلاء القبول من علمائهم. فقال ﷺ: «بين عوامّنا وعلمائنا وبين عوامّ اليهود وعلمائهم فرق من جهة وتسوية من جهة: أمّا من حيث استووا، فإنّ الله تعالى ذمّ عوامّنا بتقليدهم علماءهم كما ذمّ عوامّهم بتقليدهم علماءهم. وأمّا من حيث افترقوا فلا. قال: بيّن لي يا بن رسول الله.

قال: إنّ عوامّ اليهود قد عرفوا علماءهم بالكذب الصريح وبأكل الحرام والرشاء، وبتغيير الأحكام عن واجبها بالشفاعات والنسابات والمصانعات [٩٤]، وعرفوهم بالتعصّب الشديد الذي يفارقون به أديانهم، وأنّهم إذا تعصّبوا أزالوا حقوق من تعصّبوا عليه، وأعطوا ما لا يستحقّه من تعصّبوا له من أموال غيرهم وظلموهم من أجلهم، وعرفوهم يقارفون المحرّمات، واضطرّوا بمعارف قلوبهم إلى أنّ من فعل ما يفعلونه فهو فاسق لا يجوز أن يصدّق على الله تعالى ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله تعالى، فلذلك ذمّهم لمّا قلّدوا من عرفوا ومن علموا أنّه لا يجوز

---

(٩٤) المصانعة: الرشوة، ومن تعصّبوا له مفعول أوّل لـ«أعطوا»؛ أي: أعطوا من تعصّبوا له ما لا يستحقّه، وفاعل «لا يستحقه» هو الضمير المستتر العائد إلى الموصول؛ لتقدّمه رتبة وإن تأخّر لفظاً. واضطرّوا بمعارف؛ يعني: قد عرفت قلوبهم بالضرورة أنّ من فعل فعلهم فهو فاسق. والتكالب: الوثوب، تقول: يتكالبون؛ أي: يسرعون ويتواثبون، والحطام ما تكسر من اليبس، والترفرف من رفرف الطائر إذا حرّك جناحه حول الشيء يريد أن يقع عليه. فللعوام أن يقلّدوه: دلّت هذه الفقرة على اعتبار خبر الواحد؛ لأنّ ملاحظة مجموع الرواية تشهد بكون المراد بالتقليد فيها معناه اللغوي دون الاصطلاحي، فهو بإطلاقه يشمل الأخذ بقول الغير تعبّداً مطلقاً، سواء في الفتوى أم في الرواية. وقوله: لتلك؛ أي: لتلك الفسقة، وقوم نصّاب، النصب: المعاداة، ومنه الناصب وهو الذي يتظاهر بعداوة أهل البيت ﷺ، أو مواليهم لأجل متابعتهم لهم. وليتوجّهوا، الوجه: الجاه والقدر والمنزلة (أوثق الوسائل، ص١٦٣).

قبول خبره ولا تصديقه ولا العمل بما يؤدّيه إليهم عمّن لم يشاهدوه، ووجب عليهم النظر بأنفسهم في أمر رسول الله ﷺ؛ إذكانت دلائله أوضح من أن تخفى وأشهر من أن لا تظهر لهم. وكذلك عوامّ أُمّتنا إذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر والعصبيّة الشديدة والتكالب على حطام الدنيا وحرامها، وإهلاك من يتعصّبون عليه وإن كان لإصلاح أمره مستحقّاً، والترفرف بالبرّ والإحسان على من تعصّبوا له وإن كان للإذلال والإهانة مستحقّاً. فمن قلّد من عوامّنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمّهم الله تعالى بالتقليد لفسقة فقهاءهم.

فأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوامّ أن يقلّدوه، وذلك لا يكون إلّا بعض فقهاء الشيعة، لا جميعهم. فأمّا من ركب من القبائح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامّة فلا تقبلوا منهم عنّا شيئاً ولا كرامة. وإنّما كثر التخليط فيما يتحمّل عنّا أهل البيت ﷺ لتلك؛ لأنّ الفسقة يتحمّلون عنّا فحيرّفونه بأسره، لجهلهم. ويضعون الأشياء على غير وجوهها، لقلّة معرفتهم. وآخرون يتعمّدون الكذب علينا؛ ليجرّوا من عرض الدنيا ما هو زادهم إلى نار جهنّم. ومنهم قوم نُصّاب لا يقدرون على القدح فينا فيتعلّمون بعض علومنا الصحيحة فيتوجّهون عند شيعتنا وينتقصوا بنا عند نصّابنا، ثمّ يضيفون إليه أضعافه وأضعاف أضعافه من الأكاذيب علينا التي نحن براء منها، فيقبله المستسلمون من شيعتنا على أنّه من علومنا فضلّوا وأضلّوا، وهم أضرّ على ضعفاء شعيتنا من جيش يزيد ـ لعنهم الله ـ على الحسين بن عليّ[1] ...». انتهى.

دلّ هذا الخبر الشريف اللائح منه آثار الصدق على جواز قبول قول من عُرف بالتحرّز عن الكذب وإن كان ظاهره اعتبار العدالة، بل ما فوقها، لكنّ المستفاد من مجموعة، أنّ المناط في التصديق هو التحرّز من الكذب، فافهم.

رواية أُخرى ومثل ما عن أبي الحسن ﷺ فيما كتبه جواباً عن السؤال عمّن يُعتمد عليه

---

١. الاحتجاج للطبرسي، ج ٢، ص ٥١١، ح ٣٣٧؛ التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري ﷺ، ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٣١، ح ٣٣٤٠١.

في الدين قال: «اعتمدا[١] في دينكما على كلّ مسنّ في حبّنا كثير القدم في أمرنا»[٢].

رواية أُخرى

وقوله ﷺ في رواية أُخرى: «لا تأخذنّ معالم دينك من غير شيعتنا: فإنّك إن تعدّيتهم أخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم، إنّهم ائتمنوا على كتاب الله فحرّفوه وبدّلوه... الحديث»[٣].

وظاهرها وإن كان الفتوى إلّا أنّ الإنصاف (٩٥) شمولها للرواية بعد التأمّل، كما تقدّم في سابقتها.

رواية الحسين ابن روح

ومثل ما في كتاب الغيبة بسنده الصحيح إلى أبي عبدالله الكوفي ـ خادم الشيخ أبي القاسم الحسين بن روح ـ حيث سأله أصحابه عن كتب الشلمغانيّ؟ (٩٦) فقال الشيخ: أقول فيها: ما قاله العسكريّ ﷺ في كتب بني فضّال، حيث قالوا له: ما نصنع بكتبهم وبيوتنا منها ملاء؟ قال: «خذوا ما رووا وذروا ما رأوا»[٤].

فإنّه دلّ بمورده على جواز الأخذ بكتب بني فضّال، وبعدم الفصل على كتب غيرهم من الثقات ورواياتهم، ولهذا أنّ الشيخ الجليل المذكور الذي لا يظنّ به القول في الدين بغير السماع من الإمام ﷺ قال: أقول في كتب الشلمغانيّ

(٩٥) لفهم المناط وعموم التعليل بالخيانة الشامل للرواية أيضاً (أوثق الوسائل، ص١٦٣).

(٩٦) هو محمد بن علي الشلمغاني له كتب وروايات، وكان مستقيم الطريقة متقدّماً في أصحابنا فحمله الحسد لأبي القاسم بن روح ﷺ على ترك المذهب والدخول في المذهب الرديّة حتّى خرجت فيه توقيعات، فأخذه السلطان فقتله وصلبه، وله ـ في الكتب التي عملها حال الاستقامة ـ كتاب التكليف رواه المفيد (أوثق الوسائل، ص١٦٣).

١. في المصدر: فاصمدا.

٢. اختيار معرفة الرجال، ص ٥، ح ٧؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٥١، ح ٣٣٤٦٠.

٣. اختيار معرفة الرجال، ص ٤، ح ٤؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٥٠، ح ٣٣٤٥٧.

٤. الغيبة للطوسي، ص ٣٩٠، ح ٣٥٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٠٢، ح ٣٣٣٢٤.

ما قاله العسكريّ عليه السلام في كتب بني فضّال. مع أنّ هذا الكلام بظاهره قياس باطل.

روایة المحاسن

ومثل ما ورد مستفيضاً في المحاسن وغيره: «حديث واحد في حلال وحرام تأخذه من صادقٍ خير لك من الدنيا وما فيها من ذهب وفضّة»[١]، وفي بعضها: «يأخذه صادق عن صادق»[٢].

رواية الكشّي

ومثل ما في الوسائل عن الكشّي: من أنّه ورد توقيع على القاسم بن العلاء، وفيه: «إنّه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا، قد علموا أنّا نفاوضهم سرّنا ونحمّله إليهم»[٣].

مرفوعة الكناني

ومثل مرفوعة الكناني عن الصادق عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾[٤] قال: «هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء، وليس عندهم ما يتحمّلون به إلينا فيسمعون حديثنا ويقتبسون من علمنا، فيرحل قوم فوقهم وينفقون أموالهم ويتعبون أبدانهم حتّى يدخلوا علينا ويسمعوا حديثنا فينقلوا إليهم، فيعيه أُولئك ويضيّعه هؤلاء، فأولئك الذين يجعل الله لهم مخرجاً ويرزقهم من حيث لا يحتسبون»[٥].

دلّ على جواز العمل بالخبر وإن نقله من يضيّعه ولا يعمل به.

٤. ما يظهر منها جواز العمل بالخبر الواحد:

ومنها: الأخبار الكثيرة التي يظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد وإن كان في دلالة كلّ واحد على ذلك نظر.

مثل النبويّ المستفيض، بل المتواتر: «إنّه من حفظ على أُمّتي أربعين حديثاً بعثه

١. المحاسن، ص ٢٢٧، ح ١٥٦؛ السرائر، ج ٣، ص ٦٤٥؛ مشكاة الأنوار، ص ٢٣٦، ح ٦٧٣؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٩٨، ح ٣٣٣١٣.
٢. الاختصاص، ص ٦١؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٥١، ح ٢٦.
٣. اختيار معرفة الرجال، ص ٥٣٦، ح ١٠٢٠؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٥٠، ح ٣٣٤٥٥.
٤. الطلاق (٦٥): ٢ و٣.
٥. الكافي، ج ٨، ص ١٧٨، ح ٢٠١؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٩٠، ح ٣٣٢٩٠.

الله فقيهاً عالماً يوم القيمة»[١].

قال شيخنا البهائيّ ﷺ في أوّل أربعينه: «إنّ دلالة هذا الخبر على حجّيّة خبر الواحد لا يقصر عن دلالة آية النفر»[٢].

ومثل الأخبار الكثيرة الواردة في الترغيب في الرواية والحثّ عليها وإبلاغ ما في كتب الشيعة، مثل ما ورد في شأن الكتب التي دفنوها لشدّة التقيّة، فقال ﷺ: «حدّثوا بها؛ فإنّها حقّ»[٣].

ومثل ما ورد في مذاكرة الحديث والأمر بكتابته، مثل قوله ﷺ للراويّ: «اكتب وبثّ علمك في إخوانك؛ فإنّه يأتي زمان هرج لا يأنسون إلّا بكتبهم»[٤].

وما ورد في ترخيص النقل بالمعنى[٥].

وما ورد مستفيضاً، بل متواتراً من قولهم ﷺ: «اعرفوا منازل الرجال منّا بقدر روايتهم عنّا»[٦].

وما ورد من قولهم ﷺ: «لكلّ رجل منّا من يكذب عليه»[٧].

وقوله ﷺ: «كثُرت عليّ الكذّابة فمن كذّب عليّ فليتبوّأ مقعده من النار»[٨].

---

١. عيون أخبار الرضا ﷺ، ج ١، ص ٤١، ح ٩٩؛ الخصال، ص ٥٤١، ح ١٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٩٣، ح ٣٣٢٩٩.

٢. الأربعون حديثاً للعلّامة البهائي، ص ٧١.

٣. الكافي، ج ١، ص ٥٣، ح ١٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٨٤، ح ٣٣٢٧٢.

٤. الكافي، ج ١، ص ٥٢، ح ١١؛ مشكاة الأنوار، ص ٢٤٩، ح ٧٢٧؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٨١، ح ٣٣٢٦٣.

٥. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٨٠، ح ٣٣٢٥٤ و ٣٣٢٥٥؛ ص ١٠٥، ح ٣٣٣٣٢ و ٣٣٣٣٣.

٦. اختيار معرفة الرجال، ص ٣، ح ١؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٤٩، ح ٣٣٤٥٢.

٧. المعتبر، ج ١، ص ٢٩. لم نعثر عليه في المصادر الروائيّة.

٨. الكافي، ج ١، ص ٦٢، ح ١؛ الخصال، ص ٢٥٥، ح ١٣١؛ الغيبة للنعماني، ص ٧٦، ح ١٠؛ الاحتجاج، ج ١، ص ٦٢٩، ح ١٤٦؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٠٧، ح ٣٣٦١٤.

وقول أبي عبدالله عليه السلام: «إنّا أهل بيت صدّيقون ، لا نخلو من كذّاب يكذب علينا»[١].

وقوله عليه السلام: «إنّ الناس أُولعوا بالكذب علينا ،كأنّ الله افترض عليهم ولا يريد منهم غيره»[٢].

وقوله عليه السلام: «لكلّ منّا من يكذب عليه»[٣].

فإنّ بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواترات لم يكثر القالة والكذّابة. والاحتفاف بالقرينة القطعيّة في غاية القلّة.

إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد من مجموعها رضا الأئمّة عليهم السلام بالعمل بالخبر وإن لم يفد القطع.

القدر المتيقّن من الأخبار اعتبار الوثاقة

وقد ادّعى في «الوسائل» تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة[٤]. إلّا أنّ القدر المتيقّن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب، على وجه لا يعتني به العقلاء، ويقبّحون التوقّف فيه لأجل ذلك الاحتمال، كما دلّ عليه ألفاظ «الثقة» و«المأمون» و«الصادق» وغيرها الواردة في الأخبار المتقدّمة، وهي أيضاً منصرف إطلاق غيرها.

عدم اعتبار العدالة في الراوي

وأمّا العدالة فأكثر الأخبار المتقدّمة خالية عنها، بل في كثير منها التصريح بخلافه، مثل رواية «العُدّة» الآمرة بالأخذ بما رووه عن عليّ عليه السلام، والواردة في كتب بني فضّال، ومرفوعة الكنانيّ وتاليها[٥].

نعم، في غير واحد منها حصر المعتمد في أخذ معالم الدين في الشيعة[٦]، لكنّه محمول على غير الثقة، أو على أخذ الفتوى؛ جمعاً بينها وبين ما هو أكثر منها،

---

١. اختيار معرفة الرجال، ص ١٠٨، ح ١٧٤؛ بحار الأنوار، ج ٢٥، ص ٢٨٧، ح ٤٢.
٢. اختيار معرفة الرجال، ص ١٣٦، ح ٢١٦؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٤٦، ح ٥٨.
٣. تقدّم نظيره في الصفحة: ١٦٩، الهامش ٧.
٤. وسائل الشيعة، ج ٣٠، ص ٢٤٤، الفائدة الثامنة.
٥. تقدّم تخريجها في الصفحة: ١٦٤ و ١٦٧ و ١٦٨.
٦. تقدم في الصفحة: ١٦٧.

وفي رواية بني فضّال (٩٧) شهادة على هذا الجمع.

مع أنّ تعليل النهي في ذيل الرواية، بأنّهم ممّا خانوا الله ورسوله يدلّ على انتفاء النهي عند انتفاء الخيانة المكشوف عنه بالوثاقة؛ فإنّ الغير الإماميّ الثقة ـ مثل ابن فضّال وابن بكير ـ ليسوا خائنين في نقل الرواية، وسيأتي توضيحه عند ذكر الإجماع إن شاء الله.

---

(٩٧) من حيث أمره ﷺ بالأخذ برواياتهم وترك آرائهم، وقوله: «مع ان التعليل»؛ أي: في سابق رواية عبدالله الكوفي خادم الشيخ أبي القاسم بن روح ﵀ (أوثق الوسائل، ص١٦٥).

وأمّا الإجماع، فتقريره من وجوه:

الاستدلال على حجّيّة الخبر الواحد بالإجماع من وجوه:

أحدها: الإجماع على حجّيّة خبر الواحد، في مقابل السيّد وأتباعه. وطريق تحصيله أحد وجهين على سبيل منع الخلوّ:

١. الإجماع في مقابل السيّد وأتباعه، وتحصيله بطريقين:

أحدهما: تتّبع أقوال العلماء من زماننا إلى زمان الشيخين، فيحصل من ذلك القطع بالاتّفاق الكاشف عن رضا المعصوم عليه السلام بالحكم، أو عن وجود نصّ معتبر في المسألة.

أ. تتبّع أقوال العلماء

ولا يعتنى بخلاف السيّد وأتباعه؛ لعدم اعتبار اتّفاق الكلّ في الإجماع على طريق المتأخّرين المبنيّ على الحدس.

والثاني: تتّبع الإجماعات المنقولة في ذلك.

ب. تتبّع الإجماعات المنقولة على الحجّيّة

فمنها: ما حكي عن الشيخ رحمه الله في العدّة في هذا المقام حيث قال: وأمّا ما اخترته من المذهب فهو: أنّ الخبر الواحد إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة وكان ذلك مرويّاً عن النبي صلى الله عليه وآله أو عن أحد الأئمّة عليهم السلام وكان ممّن لا يطعن في روايته ويكون سديداً في نقله ولم يكن هناك قرينة تدلّ على صحّة ما تضمّنه الخبر ـ؛ لأنّه إذا كان هناك قرينة تدلّ على صحّة ذلك كان الاعتبار بالقرينة، وكان ذلك موجباً للعلم، كما تقدّمت القرائن ـ، جاز العمل به.

نقل كلام شيخ الطائفة في العدّة

والذي يدلّ على ذلك إجماع الفرقة المحقّة؛ فإنّي وجدتها مجمعة على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم ودوّنوها في أُصولهم، لا يتناكرون ذلك

دعوى شيخ الطائفة الإجماع على حجّيّة الخبر الواحد

ولا يتدافعون حتّى أنّ واحداً منهم إذا أفتى بشيء لا يعرفونه سألوه من أين قلت هذا؟ فإذا أحالهم على كتاب معروف أو أصل مشهور وكان روايه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلّموا الأمر وقبلوا قوله.

هذه عادتهم وسجيّتهم من عهد النبيّ ﷺ ومن بعده من الأئمّة ﷺ إلى زمان جعفر بن محمّد ﷺ الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته.

فإن قيل: كيف تدّعون اجماع الفرقة المحقّة على العمل بخبر الواحد، والمعلوم من حالها أنّها لا ترى العمل بخبر الواحد، كما أنّ من المعلوم أنّها لا ترى العمل بالقياس، فإن جاز ادّعاء أحدهما جاز ادّعاء الآخر.

قيل: المعلوم من حالها الذي لا ينكر أنّهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفوهم في الاعتقاد ويختصّون بطريقه، فأمّا ما كان رواته منهم وطريقه أصحابهم فقد بيّنّا أنّ المعلوم خلاف ذلك، وبيّنّا الفرق بين ذلك وبين القياس، وأنّه لو كان معلوماً حظر العمل بالخبر الواحد لجرى مجرى العمل بحظر القياس، وقد علم خلاف ذلك.

على أنّ الذين أُشير إليهم في السؤال أقوالهم متميّزة بين أقوال الطائفة المحقّة، وقد علمنا أنّهم لم يكونوا أئمّة معصومين.

ثمّ قال بعد ذلك: فإن قيل كيف تعملون بهذه الأخبار ونحن نعلم أن رواتها كما رووها، رووا أيضاً أخبار الجبر والتفويض وغير ذلك من الغلوّ والتناسخ وغير ذلك من المناكير، فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه أمثال هؤلاء؟

قلنا لهم: ليس كلّ الثقات نقل حديث الجبر والتشبيه، ولو صحّ أنّه نقل لم يدلّ على أنّه كان معتقداً لما تضمّنه الخبر، ولا يمتنع أن يكون إنّما رواه ليعلم أنّه لم يشذّ عنه شيء من الروايات، لا لأنّه معتقد ذلك، ونحن لم نعتمد على مجرّد نقلهم.

فإن قيل: كيف تعوّلون على هذه الروايات وأكثر رواتها المجبّرة والمشبّهة والمقلّدة والغلاة والواقفيّة والفطحيّة وغير هؤلاء من فرق الشيعة المخالفة للاعتقاد الصحيح، ومن شرط خبر الواحد أن يكون راويه عدلاً عند من أوجب العمل به؟

وإن عوّلتم على عملهم دون روايتهم فقد وجدناهم عملوا بما طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم، وذلك يدلّ على جواز العمل بأخبار الكفّار والفسّاق.

قيل لهم: لسنا نقول إنّ جميع أخبار الآحاد يجوز العمل بها، بل لها شرائط نذكرها فيما بعد، أهمّها كفاية الوثاقة في العمل بالخبر.

ثم قال: فإن قيل ما أنكرتم أن يكون الذين أشرتم إليهم لم يعملوا بهذه الأخبار لمجرّدها، بل إنّما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلّتهم على صحّتها، ولأجلها عملوا بها، ولو تجرّدت لما عملو بها، وإذا جاز ذلك لم يكن الاعتماد على عملهم بها.

قيل لهم: القرائن التي تقترن بالخبر وتدل على صحّته أشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنّة والإجماع والتواتر، ونحن نعلم ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها أخبار الآحاد ذلك؛ لأنّها أكثر من أن تحصى، موجودة في كتبهم وتصانيفهم وفتاواهم؛ لأنّه ليس في جميعها يمكن الاستدلال بالقرآن؛ لعدم ذكر ذلك في صريحه وفحواه أو دليله ومعناه، ولا بالسنّة المتواترة؛ لعدم ذكر ذلك في أكثر الأحكام، بل وجودها في مسائل معدودة. ولا بإجماع؛ لوجود الاختلاف في ذلك. فعلم أنّ دعوى القرائن في جميع ذلك دعوى محاله.

ثمّ أخذ في الاستدلال ثانياً على جواز العمل بهذه الأخبار: بأنّا وجدنا أصحابنا مختلفين في المسائل الكثيرة في جميع أبواب الفقه، وكلّ منهم يستدلّ

بعض هذه الأخبار ولم يعهد من أحد منهم تفسيق صاحبه وقطع المودّة عنه، فدلّ ذلك على جوازه عندهم.

ثمّ استدلّ ثالثاً على ذلك: بأنّ الطائفة وضعت الكتب لتمييز الرجال الناقلين لهذه الأخبار وبيان أحوالهم من حيث العدالة والفسق، والموافقة في المذهب والمخالفة، وبيان من يعتمد على حديثه ومن لا يعتمد، واستثنوا الرجال من جملة ما رووه في التصانيف، وهذه عادتهم من قديم الوقت إلى حديثه، فلولا جواز العمل برواية من سلم عن الطعن لم يكن فائدة لذلك كلّه[1]. انتهى المقصود من كلامه زاد الله في علوّ مقامه. وقد أتى في الاستدلال على هذا المطلب بما لا مزيد عليه، فشكر الله سعيه.

التدافع بين دعوى السيّد والشيخ

ثمّ إنّه لا يبعد وقوع التدافع بين دعوى الشيخ الإجماع على جواز العمل ودعوى السيد الإجماع على عدم جوازه ـ مع كونهما معاصرين خبيرين بمذهب الأصحاب ـ فكم من مسألة فرعيّة وقع الاختلاف بينهما في دعوى الإجماع فيها.

الجمع بين دعوى السيّد والشيخ

ويمكن الجمع بينهما بأنّ مراد السيّد من العلم الذي ادّعاه في صدق الأخبار هو: مجرّد الاطمئنان؛ فإنّ المحكيّ عنه في تعريف العلم: أنّه ما اقتضى سكون النفس[2]، وهو الذي ادّعى بعض الأخباريّين[3] أنّ مرادنا بالعلم بصدور الأخبار هو هذا المعنى، لا اليقين الذي لا يقبل الاحتمال رأساً.

فمراد الشيخ من تجرّد هذه الأخبار عن القرائن تجرّدها عن القرائن الأربع التي ذكرها أوّلاً، وهي موافقة الكتاب أو السنّة أو الإجماع أو دليل العقل،

---

١. العدّة في أصول الفقه، ج ١، ص ١٢٦ وما بعدها.

٢. الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٢٠.

٣. منهم المحدّث البحراني في الدرر النجفية، ج ١، ص ٣٢٠ وما بعدها.

ومراد السيّد من القرائن التي ادّعى احتفاف أكثر الأخبار بها هي: الأُمور الخارجيّة الموجبة للوثوق بالراوي أو بالرواية، بمعنى سكون النفس بهما وركونها إليهما، وحينئذٍ فيحمل إنكار الإماميّة للعمل بخبر الواحد على إنكارهم للعمل به تعبّداً، أو لمجرّد حصول رجحان بصدقه، على ما يقوله المخالفون.

لعلّ هذا الوجه أحسن الوجوه في الجمع بين كلامي الشيخ والسيّد:

والإنصاف: أنّه لم يتّضح من كلام الشيخ دعوى الإجماع على أزيد من الخبر الموجب لسكون النفس ولو بمجرّد وثاقة الراوي وكونه سديداً في نقله لم يطعن في روايته.

ولعلّ هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامي الشيخ والسيّد، خصوصاً مع ملاحظة تصريح السيّد قدّس سرّه في كلامه بأنّ أكثر الأخبار متواترة أو محفوفة بالقرائن، وتصريح الشيخ ﷺ في كلامه المتقدّم[1] بإنكار ذلك.

دعوى ابن طاووس والعلّامة والمجلسي الإجماع على حجّيّة الخبر

وممّن نقل الإجماع على حجّيّة أخبار الآحاد السيّد الجليل رضي الدين ابن طاووس[2] ﷺ، والعلّامة في النهاية[3]، والمحدّث المجلسي في بعض رسائله[4].

دعوى الإجماع على حجّيّة الخبر محفوفة بقرائن الصدق

ثمّ إنّ دعوى الإجماع على العمل بأخبار الآحاد وإن لم نطّلع عليها صريحة في كلام غير الشيخ وابن طاووس والعلّامة والمجلسيّ رضي الله عنهم، إلّا أنّ هذه الدعوى منهم مقرونة بقرائن تدلّ على صحّتها وصدقها، وهي: دعوى عدّة من الأصحاب الاتّفاق على العمل بخبر الواحد.

ذهاب معظم الأصحاب إلى حجّيّة الخبر الواحد

وإذا ضممت إلى ذلك كلّه ذهاب معظم الأصحاب بل كلّهم ـ عدا السيّد وأتباعه ـ من زمان الصدوق إلى زماننا هذا ـ إلى حجّية الخبر الغير العلميّ،

---

١. تقدم في الصفحة: ١٧٤.

٢. فرج الهموم، ص ٤٢.

٣. نهاية الوصول ج٣، ص٣٩٦، الدليل التاسع: حيث قال: إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد: لأنّ بعض الصحابة عمل به ولم ينكر أحد عليه، فكان إجماعاً.

٤. بحار الأنوار، ج ٨٦، ص ٢٢٣.

حتّى أنّ الصدوق تابع في التصحيح والردّ لشيخه ابن الوليد، وأنّ ما صحّحه فهو صحيح وأنّ ما ردّه فهو مردود، كما صرّح به في صلاة الغدير[١]. وفي الخبر الذي رواه في العيون عن كتاب الرحمة[٢]، ثمّ ضممت إلى ذلك ظهور عبارة أهل الرجال في تراجم كثير من الرواة في كون العمل بالخبر الغير العلمّي مسلّماً عندهم، مثل قولهم: فلان لا يعتمد على ما ينفرد به، وفلان مسكون في روايته، وفلان صحيح الحديث، والطعن في بعض؛ بأنّه يعتمد الضعفاء والمراسيل وغير ذلك، وضممت إلى ذلك ما يظهر من بعض أسئلة الروايات السابقة: من أنّ العمل بالخبر الغير العلميّ كان مفروغاً عنه عند الرواة.

تعلم علماً يقيناً صدق ما ادّعاه الشيخ من إجماع الطائفة.

والإنصاف: أنّه لم يحصل في مسألة يدّعى فيها الإجماع من الإجماعات المنقولة والشهرة العظيمة والأمارات الكثيرة الدالّة على العمل ما حصل في هذه المسألة، فالشاكّ في تحقّق الإجماع في هذه المسألة لا أراه يحصل له الإجماع في مسألة من المسائل الفقهيّة، اللّهمّ إلّا في ضروريّات المذهب.

القدر المتيقّن هو الخبر المفيد للاطمئنان

لكنّ الإنصاف: أنّ المتيقّن من هذا كلّه الخبر المفيد للاطمئنان، لا مطلق الظنّ، ولعلّه مراد السيّد من العلم، كما أشرنا إليه آنفاً[٣]، بل قيل: إنّ مراد السيّد من خبر الواحد، الشاذّ النادر الذي لم يعمل به أحد، أو ندر من يعمل به.

الثاني من وجوه تقرير الإجماع:

استقرار سيرة المسلمين على العمل بخبر الواحد

استقرار سيرة المسلمين طرّاً على استفادة الأحكام الشرعيّة من أخبار الثقات المتوسّطة بينهم وبين الإمام عليه السلام، أو المجتهد. أترى أنّ المقلّدين يتوقّفون في العمل

١. الفقيه، ج ٢، ص ٩٠، ذيل الحديث ١٧١٨.
٢. عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ٢، ص ٢١ـ٢٢، ذيل الحديث ٤٥.
٣. تقدّم في الصفحة: ١٧٥.

بما يخبرهم الثقة عن المجتهد، أو الزوجة تتوقّف فيما يحكيه زوجها من المجتهد في مسائل حيضها وما يتعلّق بها إلى أن يعلموا من المجتهد تجويز العمل بالخبر الغير العلميّ، وهذا ممّا لا شكّ فيه.

ودعوى حصول القطع لهم في جميع الموارد بعيدة عن الإنصاف. نعم، المتيقّن من ذلك صورة حصول الاطمئنان بحيث لا يعتنى باحتمال الخلاف.

استقرار طريقة العقلاء على العمل بخبر الواحد

الثالث: استقرار طريقة العقلاء طرّاً على الرجوع بخبر الثقة في أُمورهم العاديّة، ومنها الأوامر (٩٨) الجارية من الموالي إلى العبيد.

فنقول: إنّ الشارع إن اكتفى بذلك منهم في الأحكام الشرعيّة فهو، وإلّا وجب عليه ردعهم وتنبيههم على بطلان سلوك هذا الطريق في الأحكام الشرعيّة، كما ردع في مواضع خاصّة، وحيث لم يردع عُلم منه رضاه بذلك؛ لأنّ اللازم في باب الإطاعة والمعصية الأخذ بما يعدّ طاعة في العرف وترك ما يعدّ معصية كذلك.

فإن قلت: يكفي في ردعهم الآيات المتكاثرة[١] والأخبار المتظافرة، بل المتواترة[٢] على حرمة العمل بما عدا العلم.

قلت: قد عرفت انحصار دليل حرمة العمل بما عدا العلم في أمرين، وأنّ الآيات والأخبار راجعة إلى أحدهما:

الأوّل: أنّ العمل بالظنّ والتعبّد به من دون توقيف من الشارع تشريع محرّم

---

(٩٨) حاصله: أنّ أمر المولى إذا وصل إلى عبد بخبر ثقة وترك امتثاله معتذراً بعدم علمه به ذمّه العقلاء، ولم يسمع اعتذاره بذلك، وهذه الطريقة جارية بين جميع أهل الأديان وغيرهم من ذوي الألباب (أوثق الوسائل، ص١٧٥).

---

١. الأنعام (٦): ١١٦، يونس (١٠): ٣٦، الإسراء (١٧): ٣٦.

٢. تقدّمت في الصفحة: ١٢٢ ـ ١٢٤.

بالأدلّة الأربعة.

والثاني: أنّ فيه طرحاً لأدلّة الأُصول العمليّة واللفظيّة التي اعتبرها الشارع عند عدم العلم بخلافها.

وشيء من هذين الوجهين لا يوجب ردعهم عن العمل؛ لكون حرمة العمل بالظنّ من أجلها مركوزاً في ذهن العقلاء؛ لأنّ حرمة التشريع ثابت عندهم، والأُصول العمليّة واللفظيّة معتبرة عندهم مع عدم الدليل على الخلاف، ومع ذلك نجد بناءهم على العمل بالخبر الموجب للاطمئنان.

والسرّ في ذلك، عدم جريان الوجهين المذكورين بعد استقرار سيرة العقلاء على العمل بالخبر؛ لانتفاء تحقّق التشريع مع بنائهم على سلوكه في مقام الإطاعة والمعصية؛ فإنّ الملتزم بفعل ما أخبر الثقة بوجوبه وترك ما أخبر بحرمته لا يُعدّ مشرّعاً(٩٩)، بل لا يشكّون في كونه مطيعاً؛ ولذا يعوّلون عليه في أوامرهم العرفيّة من الموالي إلى العبيد، مع أنّ قبح التشريع عند العقلاء لا يختصّ بالأحكام الشرعيّة.

وأمّا الأُصول المقابلة للخبر، فلا دليل على جريانها في مقابل خبر الثقة؛ لأنّ الأُصول التي مدركها حكم العقل ـ لا الأخبار؛ لقصورها عن إفادة اعتبارها، كالبراءة والاحتياط والتخيير ـ لا إشكال في عدم جريانها في مقابل خبر الثقة بعد الاعتراف ببناء العقلاء على العمل به في أحكامهم العرفيّة؛ لأنّ نسبة العقل(١٠٠) في حكمه بالعمل بالأُصول المذكورة إلى الأحكام الشرعيّة

---

(٩٩) لأنّ التشريع هو إدخال ما ليس من الدين فيه، أو ما شكّ في كونه من الدين فيه، ولا ريب أنّ كيفيّة امتثال الأحكام موكولة إلى العرف، ومع بناء العقلاء على الاعتماد في امتثالها بخبر الثقة ـ بمعنى اقتناعهم في امتثالها بثبوتها به ـ لا يتحقّق التشريع؛ لحصول الامتثال بطريق معتبر (أوثق الوسائل، ص١٧٥).

(١٠٠) فكما أنّه لا سبيل إلى حكم العقل ـ بمقتضى الأُصول ـ في الأحكام العرفيّة في

والعرفيّة سواء.

وأمّا الاستصحاب، فإن أُخذ من العقل فلا إشكال في أنّه لا يفيد الظنّ في المقام، وإن أُخذ من الأخبار فغاية الأمر(١٠١) حصول الوثوق بصدورها دون اليقين.

وأمّا الأُصول اللفظيّة كالإطلاق والعموم، فليس بناء أهل اللسان على اعتبارها حتّى في مقام وجود الخبر الموثوق به في مقابلها، فتأمّل.

دعوى إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد

الرابع من وجوه تقرير الإجماع: ما ذكره العلّامة في «النهاية»: من إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد من غير نكير، وقد ذكر في «النهاية» مواضع كثيرة عمل فيها الصحابة بخبر الواحد[١]؛ إذ لو كان عملهم منكراً لم يترك الإمام، بل ولا أتباعه النكير على العاملين؛ إظهاراً للحقّ وإن لم يظنّوا الارتداع؛ إذ ليست هذه المسألة بأعظم من مسألة الخلافة التي أنكرها عليهم من أنكر؛ لإظهار الحقّ، ودفعاً لتوهّم دلالة السكوت على الرضا.

مقابل خبر الثقة، كذلك في الأحكام الشرعيّة (أوثق الوسائل، ص١٧٥ـ١٧٦).

(١٠١) يعني: أنّ العمل بالاستصحاب ـ حينئذٍ ـ في مقابل خبر الثقة ترجيح بلا مرجّح؛ لفرض كون مرجعه إلى العمل بالخبر الموثوق الصدور (أوثق الوسائل، ص١٧٦).

---

١. نهاية الوصول، ص٣٩٧ـ٤٠٠، الدليل التاسع.

الرابع: دليل العقل

الدليل العقلي على حجّيّة الخبر الواحد من وجوه:

وهو من وجوه، بعضها يختصّ بإثبات حجّية خبر الواحد، وبعضها يثبت حجّية الظنّ مطلقاً، أو في الجملة، فيدخل فيه الخبر.

الوجه الأوّل: العلم الإجمالي بصدور أكثر الأخبار

أمّا الأوّل: فهو ما اعتمدته سابقاً: من أنّه لا شكّ للمتتبّع في أحوال الرواة المذكورة في تراجمهم في كون أكثر الأخبار، بل جلّها ـ إلّا ما شذّ وندر ـ صادرة عن الأئمّةعليهم السلام، وهذا يظهر بعد التأمّل في كيفيّة ورودها إلينا، وكيفيّة اهتمام أرباب الكتب(١٠٢) ـ من المشايخ الثلاثة ومن تقدّمهم ـ في تنقيح

(١٠٢) فقد حكي عن أحمد بن محمد بن عيسى أنّه قال: «جئت إلى الحسن بن عليّ الوشّاء وسألته أن يخرج إليّ كتاباً لعلاء بن رزين، وكتاباً لابن عثمان الأحمر فأخرجهما، فقلت: أُحبّ أن أسمعهما، فقال لي: رحمك الله ما أعجلك! إذهب فاكتبهما واسمع من بعد، فقلت له: لا آمن الحدثان، فقال: لو علمت أنّ الحديث يكون له هذا الطلب لاستكثرت منه؛ فإنّي قد أدركت في هذا المسجد مأة شيخ كلّ يقول: حدّثني جعفر بن محمد عليه السلام. وعن حمدويه عن أيّوب بن نوح أنّه دفع إليه دفتراً فيه أحاديث محمد بن سنان، فقال: إن شئتم أن تكتبوا ذلك فافعلوا؛ فإنّي كتبت عن محمد بن سنان ولكن لا أروي لكم عنه شيئاً؛ فإنّه قال قبل موته: كلّ ما حدّثتكم به فليس بسماع ولا برواية وإنّما وجدته».

فانظر كيف احتاطوا في الرواية عمّن لم يسمع من الثقات وإنّما وجد في الكتب. وكفاك شاهداً أنّ عليّ بن الحسن بن فضّال لم يرو كتب أبيه الحسن عنه مع مقابلتها عليه، وإنّما يرويها عن أخويه أحمد ومحمّد ـ عن أبيه واعتذر عن ذلك بأنّه يوم مقابلته الحديث مع أبيه كان صغير السنّ ليس له كثير معرفة بالروايات فقرأها على أخويه ثانياً.

ما أودعوه في كتبهم، وعدم الاكتفاء بأخذ الرواية من كتاب وإيداعها في تصانيفهم؛ حذراً من كون ذلك الكتاب مدسوساً فيه من بعض الكذّابين.

داعي الرواة في شدّة الاهتمام بالأخبار

والداعي إلى شدّة الاهتمام ـ مضافاً إلى كون تلك الروايات أساس الدين وبها قوام شريعة سيّد المرسلين صلى الله عليه وآله، ولذا قال الإمام عليه السلام في شأن جماعة من الرواة: «لولا هؤلاء لاندرست آثار النبوّة»[1]. وأنّ الناس لا يرضون بنقل ما لا يوثق به في كتبهم المؤلّفة في التواريخ التي لا يترتّب على وقوع الكذب فيها أثر دينيّ بل ولا دنيويّ، فكيف في كتبهم المؤلّفة لرجوع من يأتي إليها في أمور

والحاصل: أنّ الظاهر انحصار مدارهم على إيداع ما سمعوه من صاحب الكتاب أو ممّن سمعه منه، فلم يكونوا يودعون إلّا ما سمعوا ولو بوسائط من صاحب الكتاب ولو كان معلوم الانتساب، مع اطمئنانهم بالوسائط وشدّة وثوقهم بهم حتّى أنّهم ربما كانوا يتّبعونهم في تصحيح الحديث و ردّه، كما اتّفق للصدوق بالنسبة إلى شيخه ابن الوليد رحمه الله.

وربما كانوا لا يثقون بمن يوجد فيه قدح بعيد المدخليّة في الصدق، ولذا حكي عن جماعة منهم التحرّز عن الرواية عمّن يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل وإن كان ثقة في نفسه، كما اتّفق بالنسبة إلى البرقي، بل يتحرّزون عن الرواية عمّن يعمل بالقياس مع أنّ عمله لا دخل له بروايته، كما اتّفق بالنسبة إلى الإسكافي حيث ذكر في ترجمته أنّه كان يرى القياس، فيترك رواياته لأجل ذلك. وكانوا يتوقّفون في روايات من كان على الحقّ فعدل عنه وإن كانت كتبه ورواياته حال الاستقامة حتّى أذن لهم الإمام عليه السلام أو نائبه كما سألوا العسكريّ عليه السلام عن كتب بني فضّال وقالوا: «إنّ بيوتنا منها ملاء» فأذن عليه السلام لهم، وسألوا الشيخ أبا القاسم بن روح عن كتب ابن أبي العزاقر التي صنّفها قبل الارتداد عن مذهب الشيعة حتّى أذن لهم الشيخ في العمل بها.

والحاصل: أنّ الأمارات الكاشفة عن اهتمام أصحابنا في تنقيح الأخبار في الأزمنة المتأخّرة عن زمان الرضا عليه السلام أكثر من أن تحصى للمتتبّع (فوائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٣٥١ـ٣٥٤).

---

١. اختيار معرفة الرجال، ص ١٧٠، ح ٢٨٦؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٤٢، ح ٣٣٤٢٩.

الدين؟! على ما أخبرهم الإمام عليه السلام بـ: «أنه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون إلّا بكتبهم»[١] وعلى ما ذكره الكلينيّ في ديباجة الكافي[٢]: من كون كتابه مرجعاً لجميع من يأتي بعد ذلك ـ: ما تنبّهوا له وتبّههم عليه الأئمّة عليهم السلام: من أنّ الكذّابة كانوا يدسّون الأخبار المكذوبة في كتب أصحاب الأئمة عليهم السلام. كما يظهر من الروايات الكثيرة:

دسّ الأخبار المكذوبة في كتب أصحاب الأئمّة

منها: أنّه عرض يونس بن عبد الرحمان على سيّدنا أبي الحسن الرضا عليه السلام كتب جماعة من أصحاب الباقر والصادق عليهما السلام. فأنكر منها أحاديث كثيرة أن تكون من أحاديث أبي عبدالله عليه السلام، وقال صلوات الله عليه: «إنّ أبا الخطّاب كذب على أبي عبدالله. وكذلك أصحاب أبي الخطّاب يدسّون الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبدالله عليه السلام»[٣].

وظهر ممّا ذكرنا أنّ ما عُلم إجمالاً من الأخبار الكثيرة، من وجود الكذّابين ووضع الحديث فهو إنّما كان قبل زمان مقابلة الحديث وتدوين علمي الحديث والرجال بين أصحاب الائمّة عليهم السلام.

مع أنّ العلم بوجود الأخبار المكذوبة إنّما ينافي دعوى القطع بصدور الكلّ التي تنسب إلى بعض الأخباريّين[٤]، أو دعوى الظنّ بصدور جميعها، ولا ينافي ذلك ما نحن بصدده من دعوى العلم الإجماليّ بصدور أكثرها أو كثير منها، بل هذه دعوى بديهيّة.

فإذا ثبت العلم الإجماليّ بوجود الأخبار الصادرة فيجب بحكم العقل العمل بكلّ خبر مظنون الصدور؛ لأنّ تحصيل الواقع الذي يجب العمل به اذا

---

١. الكافي، ج ١، ص ٥٢، ح ١١؛ مشكاة الأنوار، ص ٢٤٩، ح ٧٢٧؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٨١، ح ٣٣٢٦٣.
٢. الكافي، ج ١، ص ٨، ديباجة الكتاب.
٣. اختيار معرفة الرجال، ص ٢٢٤، ح ٤٠١؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٥٠، ح ٦٢.
٤. الفوائد المدنية، ص ٥٢ ـ ٥٣؛ الحدائق الناضرة، ج ١، ص ١٧.

لم يمكن على وجه العلم تعيّن المصير إلى الظنّ في تعيينه؛ توصّلاً إلى العمل بالأخبار الصادرة.

والجواب عنه:

المناقشة في الوجه الأوّل

أنّ وجوب العمل بالأخبار الصادرة إنّما هو لأجل وجوب امتثال أحكام الله الواقعيّة المدلول عليها بتلك الأخبار، فالعمل بالخبر الصادر عن الإمام عليه السلام إنّما يجب من حيث كشفه عن حكم الله تعالى الواقعيّ.

فحينئذٍ نقول: إنّ العلم الإجماليّ ليس مختصّاً بهذه الأخبار، بل نعلم إجمالاً بصدور أحكام كثيرة عن الأئمّة عليهم السلام؛ لوجود تكاليف كثيرة، وحينئذٍ: فاللازم أوّلاً الاحتياط، ومع تعذّره أو تعسّره أو قيام الدليل على عدم وجوبه يرجع إلى ما أفاد الظنّ بصدور الحكم الشرعيّ التكليفيّ عن الحجّة عليه السلام، سواء كان المفيد للظنّ خبراً أو شهرةً أو غيرهما. فهذا الدليل لا يفيد حجّية خصوص الخبر، وإنّما يفيد حجّية كلّ ما ظنّ منه بصدور الحكم عن الحجّة وإن لم يكن خبراً.

فإن قلت: المعلوم صدور كثير من هذه الاخبار التي بأيدينا، وأمّا صدور الأحكام المخالفة للأُصول غير مضمون هذه الأخبار فهو غير معلوم لنا ولا مظنون.

قلت: العلم الإجماليّ وإن كان حاصلاً في خصوص هذه الروايات التي بأيدينا، إلّا أنّ العلم الإجماليّ حاصل أيضاً في مجموع ما بأيدينا من الأخبار ومن الأمارات الأُخر المجرّدة عن الخبر التي بأيدينا المفيدة للظنّ بصدور الحكم عن الإمام عليه السلام، وليست هذه الأمارات خارجةً عن أطراف العلم الإجماليّ الحاصل في المجموع، بحيث يكون العلم الإجماليّ في المجموع مستنداً إلى بعضها وهي الأخبار.

ولذا لو فرضنا عزل طائفة من هذه الأخبار وضممنا إلى الباقي مجموع الأمارات الأُخر كان العلم الإجماليّ بحاله، فهنا علم إجماليّ في الأخبار، وعلم إجماليّ حاصل بملاحظة مجموع الأخبار وسائر الأمارات المجرّدة عن الخبر، فالواجب مراعات العلم الإجماليّ الثاني وعدم الاقتصار على مراعات الأوّل.

نظير ذلك: ما إذا علمنا إجمالاً بوجود شياه محرّمة في قطيع غنم بحيث تكون نسبته إلى كلّ بعض منها كنسبته إلى البعض الآخر، وعلمنا أيضاً بوجود شياه محرّمة في خصوص طائفة خاصّة من تلك الغنم بحيث لو لم يكن من الغنم إلّا هذه عُلم إجمالاً بوجود الحرام فيها أيضاً، والكاشف عن ثبوت العلم الإجماليّ في المجموع ما أشرنا إليه سابقاً، من أنّه لو عزلنا من هذه الطائفة الخاصّة التي عُلم بوجود الحرام فيها قطعة توجب انتفاء العلم الإجماليّ فيها وضممنا إليها مكانها باقي الغنم حصل العلم الإجماليّ بوجود الحرام فيها أيضاً. وحينئذٍ فلا بدّ من أنّ نجري حكم العلم الإجماليّ في تمام الغنم إمّا بالاحتياط أو بالعمل بالمظنّة لو بطل وجوب الاحتياط، وما نحن فيه من هذا القبيل.

ودعوى: أنّ سائر الأمارات المجرّدة لا مدخل لها في العلم الإجماليّ وأنّ هنا علماً إجماليّاً واحداً بثبوت الواقع بين الأخبار خلاف الإنصاف.

[أدلّة حجّيّة مطلق الظنّ]

دليل العقل على حجّيّة مطلق الظنّ من وجهين:

وأمّا الثاني: أعني الأدلّة التي أقاموا على حجّية الظنّ ـ من غير خصوصيّة للخبر يقتضيها نفس الدليل، وإن اقتضاها أمر آخر وهو كون الخبر مطلقاً أو خصوص قسم منه متيقّن الثبوت من ذلك الدليل، إذا فرض أنّه لا يثبت إلّا الظنّ في الجملة ولا يثبته كلّية ـ:

الوجه الأوّل: وجوب دفع الضرر المظنون

فمنها: أنّ في مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبيّ أو التحريميّ مظنّة للضرر، ودفع الضرر المظنون لازم[1].

أمّا الصغرى، فلأنّ الظنّ بالوجوب ظنّ باستحقاق العقاب على الترك، كما أنّ الظنّ بالحرمة ظنّ باستحقاق العقاب على الفعل. أو لأنّ الظنّ بالوجوب ظنّ بوجود المفسدة في الترك، كما أنّ الظنّ بالحرمة ظنّ بالمفسدة في الفعل، بناءً على قول العدليّة بتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد.

الجواب عن الوجه الأوّل

والجواب عنه: أنّه إن أُريد من الضرر المظنون، العقاب، فالصغرى ممنوعة (١٠٣)؛ فإنّ استحقاق العقاب على الفعل أو الترك ـ كاستحقاق

---

(١٠٣) حاصله: أنّ الظنّ بالحكم الإلزامي إنّما يستلزم الظنّ بالعقاب إذا كانت بين الحكم الواقعي والعقاب ملازمة واقعيّة، وليس كذلك؛ لتخلّفه فيما فرضه من صور الجهل بسيطاً أو مركّباً. نعم الملازمة إنّما هي بين العلم بالحكم الإلزامي أو الظنّ المعتبر به وبين

---

١. قوانين الأصول، للمحقق القمي، ج ١، ص ٤٤٧.

الثواب عليها ـ ليس ملازماً للوجوب والتحريم الواقعيّين، كيف وقد يتحقّق التحريم ونقطع بعدم العقاب في الفعل، كما في الحرام والواجب المجهولين جهلاً بسيطاً أو مركّباً، بل استحقاق الثواب والعقاب إنّما هو على تحقّق الإطاعة والمعصية اللتين لا يتحقّقان إلّا بعد العلم بالوجوب والحرمة أو الظنّ المعتبر بهما، وأمّا الظنّ المشكوك الاعتبار فهو كالشكّ في استقلال العقل بقبح المؤاخذة عليه.

وإن أُريد من الضرر المظنون المفسدة المظنونة، ففيه: أنّ الضرر وإن كان مظنوناً إلّا أنّ حكم الشارع ـ قطعاً أو ظنّاً ـ بالرجوع في مورد الظنّ إلى البراءة والاستصحاب وترخيصه لترك مراعاة الظنّ أوجب القطع أو الظنّ بتدارك ذلك الضرر المظنون؛ وإلّا كان في ترخيص العمل على الأصل المخالف للظنّ إلقاءً للمفسدة.

توضيح ذلك: أنّه لا إشكال في أنّه متى ظنّ بوجوب شيء وأنّ الشارع الحكيم طلب فعله منّا طلباً حتميّاً أو حرّم علينا فعلاً كذلك، فالعقل مستقلّ بوجوب فعل الأوّل وترك الثاني؛ لأنّه يظنّ في ترك الأوّل الوقوع في مفسدة ترك الواجب المطلق الواقعيّ والمحبوب المنجّز النفس الأمريّ، ويظنّ في فعل الثاني الوقوع في مفسدة الحرام الواقعيّ والمبغوض النفس الأمريّ. إلّا أنّه لو صرّح الشارع بالرخصة في ترك العمل في هذه الصورة كشف ذلك عن مصلحة يتدارك بها ذلك الضرر المظنون، ولذا وقع الإجماع على عدم وجوب مراعات الظنّ بالوجوب أو الحرمة إذا حصل الظنّ من القياس، وعلى جواز مخالفة الظنّ في الشبهات الموضوعيّة حتّى يستبين التحريم أو تقوم به البيّنة.

العقاب، وليس شيء منهما حاصلاً في المقام، أمّا الأوّل: فمعلوم، وأمّا الثاني: فلعدم ثبوت اعتبار الظنّ في المقام (أوثق الوسائل، ص ١٩١).

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ أصل البراءة والاستصحاب إن قام عليهما الدليل القطعيّ، بحيث يدلّ على وجوب الرجوع إليهما في صورة عدم العلم ولو مع وجود الظنّ الغير المعتبر فلا إشكال في عدم وجوب مراعات ظنّ الضرر، وفي أنّه لا يجب الترك أو الفعل بمجرّد ظنّ الوجوب أو الحرمة؛ لما عرفت؛ من أنّ ترخيص الشارع الحكيم للإقدام على ما فيه ظنّ الضرر لا يكون إلّا لمصلحة يتدارك بها ذلك الضرر المظنون على تقدير الثبوت واقعاً.

وإن منعنا عن قيام الدليل على الأُصول وقلنا إنّ الدليل القطعيّ لم يثبت على اعتبار الاستصحاب، خصوصاً في الأحكام الشرعيّة وخصوصاً مع الظنّ بالخلاف، وكذلك الدليل لم يثبت على الرجوع إلى البراءة حتّى مع الظنّ بالتكليف؛ لأنّ العمدة في دليل البراءة الإجماع والعقل المختصّان بصورة عدم الظنّ بالتكليف، فنقول: لا أقلّ من ثبوت بعض الأخبار الظنّية على الاستصحاب والبراءة عند عدم العلم الشامل لصورة الظنّ، فيحصل الظنّ بترخيص الشارع لنا في ترك مراعات ظنّ الضرر، وهذا القدر يكفي في عدم الظنّ بالضرر.

الوجه الثاني: دليل الانسداد

ومنها: هو الدليل المعروف بدليل الانسداد، وهو مركّب من مقدّمات:

المقدّمة الأولى: انسداد باب العلم والظنّ الخاصّ في معظم المسائل الفقهيّة.

مقدّمات دليل الانسداد

الثانية: أنّه لا يجوز لنا إهمال الأحكام المشتبهة، وترك التعرّض لا متثالها بنحو من أنحاء أمتثال الجاهل العاجز عن العلم التفصيليّ، بأن يقتصر في الإطاعة على التكاليف القليلة المعلومة تفصيلاً أو بالظنّ الخاصّ القائم مقام العلم بنصّ الشارع، ونجعل أنفسنا في تلك الموارد ممّن لا حكم عليه فيها، كالأطفال والبهائم، أو ممّن حكمه فيها الرجوع إلى أصالة العدم.

الثالثة: أنّه إذا وجب التعرّض لامتثالها فليس امتثالها بالطرق الشرعيّة

المقرّرة للجاهل: من الأخذ بالاحتياط الموجب للعلم الإجماليّ بالامتثال، أو الأخذ في كلّ مسألة بالأصل المتّبع شرعاً[١٠٤] في نفس تلك المسألة مع قطع النظر عن ملاحظتها منضمّةً إلى غيرها من المجهولات، أو الأخذ بفتوى العالم بتلك المسألة وتقليده فيها.

الرابعة: عدم جواز العدول إلى الموافقة الشكّيّة أو الوهميّة مع التمكّن من الموافقة الظنّية؛ لاستلزامه الترجيح بلا مرجّح، فإذا بطل الرجوع في الامتثال إلى الطرق الشرعيّة المذكورة؛ لعدم الوجوب في بعضها[١٠٥] وعدم الجواز في الآخر - والمفروض عدم سقوط الامتثال بمقتضى المقدّمة الثانية - تعيّن بحكم العقل المستقلّ الرجوع إلى الامتثال الظّنيّ والموافقة الظنّية للواقع، ولا يجوز العدول عنه إلى الموافقة الوهميّة، بأن يؤخذ بالطرف المرجوح، ولا إلى الامتثال الاحتماليّ والموافقة الشكّية بأن يعتمد على أحد طرفي المسألة من دون تحصيل الظنّ فيها، أو يعتمد على ما يحتمل كونه طريقاً شرعيّاً[١٠٦] للامتثال من دون إفادته للظنّ أصلاً.

المقدّمة الأولى: انسداد باب العلم والظنّ الخاصّ

أمّا المقدّمة الأولى: فهي بالنسبة إلى انسداد باب العلم في الأغلب غير محتاجة إلى الإثبات ضرورة قلّة ما يوجب العلم التفصيليّ بالمسألة على وجه لا يحتاج العمل فيها إلى إعمال أمارة غير علميّة، وأمّا بالنسبة إلىانسداد باب الظنّ الخاصّ، فهي مبتنيّة على أن لا يثبت من الأدلّة المتقدّمة لحجّيّة الخبر

---

(١٠٤) كأصالة البراءة والاستصحاب والتخيير؛ لعدم جريان الأصول في أطراف العلم الاجمالي كما سيجيء بيانه في الجواب عن هذه المقدّمة (مشكيني).

(١٠٥) كالاحتياط. وفي الآخر مثل البراءة والاستصحاب والتخيير ونحوها (أوثق الوسائل، ص١٩٥).

(١٠٦) كالقرعة ونحوها (أوثق الوسائل، ص١٩٥).

الواحد حجّيّة مقدار منه يفي ـ بضميمة الأدلّة العلميّة وباقي الظنون الخاصّة ـ بإثبات معظم الأحكام الشرعيّة، بحيث لا يبقى مانع عن الرجوع في المسائل الخالية عن الخبر وأخواته من الظنون الخاصّة إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة من البراءة والاستصحاب أو الاحتياط أو التخيير.

فتسليم هذه المقدّمة ومنعها لا يظهر إلّا بعد التأمّل التامّ وبذل الجهد في النظر فيما تقدّم من أدلّة حجّيّة الخبر، وأنّه هل يثبت بها حجّيّة مقدار واف من الخبر أم لا؟

وهذه هي عمدة مقدّمات دليل الانسداد، بل الظاهر المصرّح به في كلمات بعض[1]: أنّ ثبوت هذه المقدّمة يكفي في حجّيّة الظنّ المطلق؛ للإجماع عليه على تقدير انسداد باب العلم والظنّ الخاصّ.

المقدّمة الثانية: عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة والدليل عليه من وجهين:

وأمّا المقدّمة الثانية: وهي عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة على كثرتها وترك التعرّض لامتثالها بنحو من الأنحاء، فيدلّ عليه:

١. لزوم المخالفة القطعية الكثيرة

أوّلاً: أنّ الرجوع في جميع تلك الوقائع إلى نفي الحكم مستلزم للمخالفة القطعيّة الكثيرة المعبّر عنها في لسان جمع من مشايخنا بالخروج عن الدين[2]، بمعنى أنّ المقتصر على التديّن بالمعلومات التارك للأحكام المجهولة جاعلاً لها كالمعدومة يكاد يُعدّ خارجاً عن الدين؛ لقلّة المعلومات التي أخذ بها وكثرة المجهولات التي أعرض عنها، وهذا أمر يقطع ببطلانه كلّ أحد بعد الالتفات إلى كثرة المجهولات، كما يقطع ببطلان الرجوع إلى نفي الحكم وعدم الالتزام بحكم أصلاً.

والحاصل: أنّ ترك أكثر الأحكام الفرعيّة بنفسه محذور مفروغ عن بطلانه.

---

١. منهم السيد المجاهد في مفاتيح الأصول، ص ٤٥٩.

٢. مفاتيح الأصول، ص ٤٦٨؛ هداية المسترشدين، ص ٤٠٢.

كطرح جميع الأحكام لو فرضت مجهولة. فلو فرضنا أنّ مقلّداً دخل عليه وقت الصلاة ولم يعلم من الصلاة عدا ما تعلّم من أبويه بظنّ الصحّة ـ مع احتمال الفساد عنده احتمالاً ضعيفاً ـ ولم يتمكّن من أزيد من ذلك. فهل يلتزم بسقوط التكليف عنه بالصلاة في هذه الحالة، أو أنّه يأتي بها على حسب ظنّه الحاصل من قول أبويه، والمفروض أنّ قول أبويه ممّا لم يدلّ عليه دليل شرعيّ؟ فإذا لم تجد من نفسك الرخصة في تجويز ترك الصلاة لهذا الشخص، فكيف ترخّص الجاهل بمعظم الأحكام في نفي الالتزام بشيء منها عدا القليل المعلوم أو المظنون بالظنّ الخاصّ، وترك ما عداه ولو كان مظنوناً بظنّ لم يقم على اعتباره دليل خاصّ؟

بل الإنصاف: أنّه لو فرض ـ والعياذ بالله ـ فقد الظنّ المطلق في معظم الأحكام كان الواجب الرجوع إلى الامتثال الاحتماليّ بالتزام ما لا يقطع معه بطرح الأحكام الواقعيّة.

٢. العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرّمات

وثانياً: أنّه لو سلّمنا أنّ الرجوع إلى البراءة لا يوجب شيئاً ممّا ذكر من المحذور البديهيّ، وهو الخروج من الدين، فنقول: إنّه لا دليل على الرجوع إلى البراءة من جهة العلم الإجماليّ بوجود الواجبات والمحرّمات؛ فإنّ أدلّتها مختصّة بغير هذه الصورة، ونحن نعلم إجمالاً أنّ في المظنونات واجبات كثيرة ومحرّمات كثيرة.

والفرق بين هذا الوجه وسابقه، أنّ الوجه السابق كان مبنيّاً على لزوم المخالفة القطعيّة الكثيرة المعبّر عنها بالخروج عن الدين، وهو محذور مستقلّ وإن قلنا بجواز العمل بالأصل في صورة لزوم مطلق المخالفة القطعيّة.

وهذا الوجه مبنيّ على أنّ مطلق المخالفة القطعيّة غير جائز، وأصل البراءة في مقابلها غير جارٍ ما لم يصل المعلوم الإجماليّ إلى حدّ الشبهة الغير المحصورة،

وقد ثبت في مسألة البراءة، أنّ مجراها الشكّ في أصل التكليف، لا الشكّ في تعيينه مع القطع بثبوت أصله، كما في ما نحن فيه.

المقدّمة الثالثة: بطلان وجوب تحصيل الامتثال بالطرق المقرّرة للجاهل

وأمّا المقدّمة الثالثة: ففي بيان بطلان وجوب تحصيل الامتثال بالطرق المقرّرة للجاهل: من الاحتياط أو الرجوع في كلّ مسألة إلى ما يقتضيه الأصل في تلك المسألة أو الرجوع إلى فتوى العالم بالمسألة وتقليده فيها.

فنقول: إنّ كلّاً من هذه الأُمور الثلاثة وإن كان طريقاً شرعيّاً في الجملة لامتثال الحكم المجهول إلّا أنّ منها: ما لا يجب في المقام ومنها: ما لا يجري.

لزوم العسر والحرج من وجوب الاحتياط

أمّا الاحتياط، فهو وإن كان مقتضى الأصل والقاعدة العقليّة والنقليّة ـ عند ثبوت العلم الإجماليّ بوجود الواجبات والمحرّمات ـ إلّا أنّه في المقام ـ أعني صورة انسداد باب العلم في معظم المسائل الفقهيّة ـ غير واجب؛ للزوم العسر الشديد(١٠٧) والحرج الأكيد في التزامه؛ لكثرة ما يحتمل موهوماً وجوبه، خصوصاً في أبواب الطهارة والصلاة، فمراعاته ممّا توجب الحرج، والمثال لا يحتاج إليه؛ فلو بنى العالم الخبير بموارد الاحتياط ـ فيما لم ينعقد عليه إجماع قطعيّ أو خبر متواتر ـ على الالتزام بالاحتياط في جميع أُموره يوماً وليلة لو جد صدق ما ادّعيناه.

لزوم الحرج من تعليم وتعلّم موارد الاحتياط

هذا كلّه بالنسبة إلى نفس العمل بالاحتياط.

وأمّا تعليم المجتهد موارد الاحتياط لمقلّده وتعلّم المقلّد موارد الاحتياط الشخصيّة وعلاج تعارض الاحتياطات وترجيح الاحتياط الناشيء عن الاحتمال القويّ على الاحتياط الناشيء عن الاحتمال الضعيف، فهو أمر

---

(١٠٧) حاصله: أنّه يتوجّه أمور، أحدها: لزوم اختلال نظم العالم وعيش بني آدم واضطراب أُمورهم. ثانيها: مع التنزّل عنه: لزوم العسر والحرج الأكيدين. ثالثها: مع التسليم: عدم إمكان الاحتياط في بعض الموارد؛ لدوران الأمر بين المحذورين (أوثق الوسائل، ص٢٠١).

مستغرق لأوقات المجتهد والمقلّد، فيقع الناس من جهة تعليم هذه الموارد وتعلّمها في حرج يخلّ بنظام معاشهم ومعادهم.

توضيح لزوم الحرج

توضيح ذلك: أنّ الاحتياط في مسألة التطهير بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر ترك التطهير به، لكن قد يعارضه في الموارد الشخصيّة احتياطات أُخرى بعضها أقوى منه وبعضها أضعف وبعضها مساوٍ؛ فإنّه قد يوجد ماء آخر للطهارة وقد لا يوجد معه إلّا التراب، وقد لا يوجد من مطلق الطهور غيره، فإنّ الاحتياط في الأوّل هو الطهارة من ماء آخر لو لم يزاحمه الاحتياط من جهة أُخرى، كما إذا كان قد أصابه ما لم ينعقد الإجماع على طهارته، وفي الثاني هو الجمع بين الطهارة المائيّة والترابيّة إن لم يزاحمه ضيق الوقت، وفي الثالث الطهارة من ذلك المستعمل والصلاة إن لم يزاحمه أمر آخر واجب أو محتمل الوجوب.

فكيف يسوغ للمجتهد أن يُلقي إلى مقلّده أنّ الاحتياط في ترك الطهارة بالماء المستعمل مع كون الاحتياط في كثير من الموارد استعماله فقط أو الجمع بينه وبين غيره.

وبالجملة، فتعليم موارد الاحتياط الشخصيّة وتعلّمها ـ فضلاً عن العمل بها ـ أمر يكاد يلحق بالمتعذّر، ويظهر ذلك بالتأمّل في الوقائع الاتّفاقيّة.

بطلان الرجوع في كلّ واقعة إلى ما يقتضيه الأصل

وأمّا الرجوع في كلّ واقعة إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة من غير التفات إلى العلم الإجماليّ بوجود الواجبات والمحرّمات بين الوقائع، بأن يلاحظ نفس الواقعة، فإن كان فيها حكم سابق يحتمل بقاءه استصحب، كالماء المتغيّر بعد زوال التغيير، وإلّا فإن كان الشكّ في أصل التكليف، كشرب التتن أجرى البراءة، وإن كان الشك في تعيين المكلّف به ـ مثل القصر والإتمام ـ فإن أمكن الاحتياط وجب، وإلّا تخيّر، كما إذا كان الشكّ في تعيين التكليف

الإلزاميّ، كما إذا دار الأمر بين الوجوب والتحريم.

فيردّ هذا الوجه: أنّ العلم الإجماليّ[١٠٨] بوجود الواجبات والمحرّمات يمنع عن إجراء البراءة والاستصحاب المخالف للاحتياط. بل وكذا العلم الإجماليّ بوجود غير الواجبات والمحرّمات في الاستصحابات المطابقة للاحتياط يمنع من العمل[١٠٩] بالاستصحابات من حيث إنّها استصحابات، وإن كان لا يمنع من العمل بها من حيث الاحتياط. لكنّ الاحتياط في جميع ذلك يوجب العسر.

وبالجملة: فالعمل بالأُصول النافية للتكليف في مواردها مستلزم للمخالفة القطعيّة الكثيرة، وبالأُصول المثبتة للتكليف من الاحتياط والاستصحاب مستلزم للحرج، وهذا لكثرة المشتبهات في المقامين، كما لا يخفى على المتأمّل.

وجه بطلان الرجوع إلى فتوى العالم وتقليده

وأمّا رجوع هذا الجاهل ـ الذي انسدّ عليه باب العلم في المسائل المشتبهة ـ إلى فتوى العالم بها وتقليده فيها فهو باطل؛ لأنّ الجاهل الذي وظيفته الرجوع إلى العالم هو الجاهل العاجز عن الفحص، وأمّا الجاهل الذي بذل الجهد وشاهد مستند العالم وغلّطه في استناده إليه واعتقاده عنه فلا دليل على حجّيّة فتواه بالنسبة إليه، وليست فتواه من الطرق المقرّرة لهذا الجاهل؛ فإنّ من يخطّىء القائل بحجّيّة خبر الواحد في فهم دلالة آية النبأ عليها كيف يجوز له متابعته؟ وأيّ مزيّة له عليه حتّى يجب رجوعه إليه ولا يجب العكس؟

---

(١٠٨) فإنّه مع وجود العلم الإجمالي المذكور إن أُريد إجراء البراءة والاستصحاب في جميع أطرافه، لزمت مخالفة العلم الإجمالي بثبوت التكليف في الجملة، وإن أُريد إجراؤها في بعضها، لزم الترجيح بلا مرجّح (أوثق الوسائل، ص٢١٠).

(١٠٩) لأنّا إذا فرضنا إناءين نجسين ثمّ علم إجمالاً بعروض الطهارة لأحدهما، فالعلم بانتقاض الحالة السابقة في الجملة وإن كان يمنع عن استصحاب نجاستهما، إلّا أنّ ذلك لا يمنع عن الاجتناب منهما من باب المقدّمة للاجتناب عن الحرام الواقعي، وما نحن فيه من هذا القبيل (أوثق الوسائل، ص٢١٠).

وهذا هو الوجه فيما أجمع عليه العلماء، من أنّ المجتهد إذا لم يجد دليلاً في المسألة على التكليف كان حكمه الرجوع إلى البراءة، لا إلى من يعتقد وجود الدليل على التكليف.

والحاصل: أنّ اعتقاد مجتهد ليس حجّةً على مجتهد آخر خالٍ عن ذلك الاعتقاد، وأدلّة وجوب رجوع الجاهل إلى العالم يراد بها العالم الذي يختفي منشأ علمه على ذلك، لا مجرّد المعتقد بالحكم، ولا فرق بين المجتهدين المعتقدين المختلفين في الاعتقاد، وبين المجتهدين الذين أحدهما اعتقد الحكم عن دلالة، والآخر اعتقد بفساد تلك الدلالة، فلا يحصل له اعتقاد، وهذا شيء مطّرد في باب مطلق رجوع الجاهل إلى العالم، شاهداً كان أو مفتياً أو غيرهما.

المقدّمة الرابعة: تعيّن العمل بمطلق الظنّ

وأمّا المقدّمة الرابعة: فهي أيضاً مسلّمة، ولعلّه لذلك[١١٠] يجب العمل بالظنّ في الضرر والعدالة وأمثالها.

إذا تمهّدت هذه المقدّمات فقد ثبت وجوب العمل بالظنّ فيما نحن فيه.

ومحصّلها: أنّه إذا ثبت انسداد باب العلم والظنّ الخاصّ ـ كما هو مقتضى المقدّمة الأُولى ـ وثبت وجوب امتثال الأحكام المشتبهة وعدم جواز إهمالها بالمرّة ـ كما هو مقتضى المقدّمة الثانية ـ وثبت عدم وجوب كون الامتثال على وجه الاحتياط وعدم جواز الرجوع فيه إلى الأُصول الشرعيّة ـ كما هو مقتضى المقدّمة الثالثة ـ تعيّن بحكم العقل المستقلّ التعرّض لامتثالها على وجه الظنّ بالواقع فيها؛ إذ ليس بعد الامتثال العلميّ والظنّيّ بالظنّ الخاصّ المعتبر في الشريعة امتثال مقدّم على الامتثال الظنّي.

---

(١١٠) إذ لا ريب في انسداد باب العلم بالضرر والعدالة غالباً مع تعلّق أحكام مختلفة بهما وكون العمل بأصالة البراءة مستلزماً لمخالفة العلم الإجمالي وعدم إمكان الاحتياط في موردهما، فتعيّن العمل في تعيينهما بالظنّ لا محالة (أوثق الوسائل، ص ٢١٠ ـ ٢١١).

توضيح ذلك: أنّه إذا وجب عقلاً أو شرعاً التعرّض لامتثال الحكم الشرعيّ فله مراتب أربع:

مراتب امتثال الحكم الشرعي

الأولى: الامتثال العلميّ التفصيليّ، وهو أن يأتي بما يعلم تفصيلاً أنّه هو المكلّف به.

وفي معناه ما إذا ثبت كونه هو المكلّف به بالطريق الشرعيّ وإن لم يفد العلم ولا الظنّ، كالأُصول الجارية في مواردها، وفتوى المجتهد بالنسبة إلى الجاهل العاجز عن الاجتهاد.

الثانية: الامتثال العلميّ الإجماليّ، وهو يحصل بالاحتياط.

الثالثة: الامتثال الظنّيّ، وهو أن يأتي بما يظنّ أنّه المكلّف به.

الرابعة: الامتثال الاحتماليّ، كالتعبّد بأحد طرفي المسألة من الوجوب والتحريم، أو التعبّد ببعض محتملات المكلّف به عند عدم وجوب الاحتياط أو عدم إمكانه.

ترتّب هذه المراتب

وهذه المراتب مترتّبة لا يجوز بحكم العقل العدول عن سابقتها إلى لاحقتها إلّا مع تعذّرها، على إشكال في الأوّلين تقدّم في أوّل الكتاب[1]. وحينئذٍ: فإذا تعذّرت المرتبة الأُولى ولم يجب الثانية تعيّنت الثالثة، ولا يجوز الاكتفاء بالرابعة.

توهم ودفع

فاندفع بما ذكرنا: ما ربما يتوهّم من التنافي بين التزام بقاء التكليف في الوقائع المجهولة الحكم وعدم ارتفاعه بالجهل وبين التزام العمل بالظنّ؛ نظراً إلى أنّ التكليف بالواقع لو فرض بقاؤه فلا يجدي غير الاحتياط في إحراز الواقع وامتثاله.

---

١. تقدّم في الصفحة: ٤٠ـ٤١.

توضيح الاندفاع: أنّ المراد من بقاء التكليف بالواقع نظير التزام بقاء التكليف فيما تردّد الأمر بين محذورين من حيث الحكم أو الموضوع بحيث لا يمكن الاحتياط، فإنّ الحكم بالتخيير لا ينافي التزام بقاء التكليف، فيقال: إنّ الأخذ بأحدهما لا يجدي في امتثال الواقع؛ لأنّ المراد ببقاء التكليف عدم السقوط رأساً بحيث لا يعاقب عند ترك المحتملات كلّاً، بل العقل يستقلّ باستحقاق العقاب عند الترك رأساً، نظير جميع الوقائع المشتبهة.

فما نحن فيه نظير اشتباه الواجب من الظهر والجمعة في يوم الجمعة، بحيث يقطع بالعقاب بتركهما معاً، مع عدم إمكان الاحتياط أو كونه عسراً قد نصّ الشارع على نفيه، مع وجود الظنّ بأحدهما، فإنّه يدور الأمر بين العمل بالظنّ والتخيير والعمل بالموهوم؛ فإنّ إيجاب العمل بكلٍّ من الثلاثة وإن لم يحرز به الواقع، إلّا أنّ العمل بالظنّ أقرب إلى الواقع من العمل بالموهوم والتخيير، فيجب عقلاً، فافهم.

والحاصل: أنّه بعدما ثبت ـ بحكم المقدّمة الثانية ـ وجوب التعرّض لامتثال المجهولات بنحو من الأنحاء وحرمة إهمالها وفرضها كالمعدوم، وثبت ـ بحكم المقدّمة الثالثة ـ عدم وجوب امتثال المجهولات بالاحتياط، وعدم جواز الرجوع في امتثالها إلى الأُصول الجارية في نفس تلك المسائل، ولا إلى فتوى من يدّعي انفتاح باب العلم بها.

تعيّن وجوب تحصيل الظنّ بالواقع فيها وموافقته، ولا يجوز قبل تحصيل الظنّ الاكتفاء بالأخذ بأحد طرفي المسألة، ولا بعد تحصيل الظنّ الأخذ بالطرف الموهوم؛ لقبح الاكتفاء في مقام الامتثال بالشكّ والوهم مع التمكّن من الظنّ، كما يقبح الاكتفاء بالظنّ مع التمكّن من العلم، ولا يجوز أيضاً الاعتناء بما يحتمل أن يكون طريقاً معتبراً مع عدم إفادته الظنّ؛ لعدم خروجه عن الامتثال

الشكّي أو الوهميّ. هذا خلاصة الكلام في مقدّمات دليل الانسداد المنتجة لوجوب العمل بالظنّ في الجملة.

تنبيهان:

تقرير دليل الانسداد بوجهين: ١. على وجه الكشف

الأوّل: قد يقرّر(١١١) دليل الانسداد على وجه يكون كاشفاً عن حكم الشارع بلزوم العمل بالظنّ، بأن يقال: إنّ بقاء التكاليف ـ مع العلم بأنّ الشارع لم يعذرنا في ترك التعرّض لها وإهمالها مع عدم إيجاب الاحتياط علينا وعدم بيان طريق مجعول فيها ـ يكشف عن أنّ الظنّ جائز العمل به، ماضٍ عند الشارع، وأنّه لا يعاقبنا على ترك واجب إذا ظنّ بعدم وجوبه، ولا بفعل محرّم إذا ظنّ بعدم تحريمه.

فحجّيّة الظنّ على هذا التقرير تعبّد شرعيّ كشف عنه العقل من جهة دوران الأمر بين أُمور كلّها باطلة سواه، فالاستدلال عليه من باب الاستدلال على تعيين أحد طرفي المنفصلة أو أطرافها بنفي الباقي، فيقال: إنّ الشارع إمّا أن أعرض عن هذه التكاليف المعلومة إجمالاً، أو أراد الامتثال بها على العلم، أو أراد الامتثال المعلوم إجمالاً، أو أراد امتثالها من طريق خاصّ تعبّديّ، أو أراد

---

(١١١) هذا اشارة إلى الخلاف في أنّ حكم العقل بجواز العمل بالظنّ بملاحظة دليل الانسداد هل هو من باب الكشف عن جعل الشارع للظنّ حجّة شرعيّة عند الانسداد، أو من باب حكم العقل وإنشائه لحجّيّته كالعلم في صورة الانفتاح؟ وذكر هذا الخلاف مقدّمة لبيان كون النتيجة مهملة أو مطلقة؛ لأنّ الأوّل لازم للأوّل والثاني للثاني. وكيف كان: فالوجه في الكشف والحكومة واضح؛ لأنّه بعد تماميّة المقدّمات فالعقل إمّا أن يكشف عن جعل الشارع للظنّ حجّة شرعيّة يجب اتّباعه وان احتملت مخالفته للواقع، وإمّا أن يستقلّ بنفسه للحكم بجواز الاقتصار عليه في مقام الامتثال، فيكون المنشئ لحجّيّته ـ حينئذٍ ـ هو العقل دون الشرع، وهذا هو الأقرب (أوثق الوسائل، ص٢١٩).

امتثالها الظنّيّ، وما عدا الأخير باطل، فتعيّن هو.

٢. على وجه الحكومة

وقد يقرّر على وجه يكون العقل منشأً للحكم بوجوب الامتثال الظنّي، بمعنى حسن المعاقبة على تركه وقبح المطالبة بأزيد منه، كما يحكم بوجوب تحصيل العلم وعدم كفاية الظنّ عند التمكّن من تحصيل العلم. فهذا الحكم العقليّ ليس من مجعولات الشارع؛ إذ كما أنّ نفس وجوب الإطاعة وحرمة المعصيّة ـ بعد تحقّق الأمر والنهي من الشارع ـ ليس من الأحكام المجعولة للشارع، بل شيء يستقلّ به العقل، لا على وجه الكشف، فكذلك كيفيّة الإطاعة وأنّه يكفي فيها الظنّ بتحصيل مراد الشارع في مقام، ويعتبر فيها العلم بتحصيل المراد في مقام آخر، إمّا تفصيلاً أو إجمالاً.

وتوهّم: أنّه يلزم على هذا انفكاك حكم العقل عن حكم الشرع، مدفوع بما قرّرنا في محلّه من أنّ التلازم بين الحكمين إنّما هو مع قابليّة المورد لهما، أمّا لو كان قابلاً لحكم العقل دون الشرع ـ كما في الإطاعة والمعصية ـ فإنّهما لا يقبلان لورود حكم الشارع عليهما بالوجوب والتحريم الشرعيّين ـ بأن يريد فعل الأُولى وترك الثانية بإرادة مستقلّة، غير إرادة فعل المأمور به وترك المنهيّ عنه الحاصلة بالأمر والنهي ـ حتّى أنّه لو صرّح بوجوب الإطاعة وتحريم المعصية كان الأمر والنهي للإرشاد لا للتكليف؛ إذ لا يترتّب على مخالفة هذا الأمر والنهي إلّا ما يترتّب على ذات المأمور به والمنهيّ عنه، أعني نفس الإطاعة والمعصية، وهذا دليل الإرشاد، كما في أوامر الطبيب، ولذا لا يحسن من الحكيم عقاب آخر أو ثواب آخر غير ما يترتّب على نفس المأمور به والمنهيّ عنه فعلاً أو تركاً من الثواب والعقاب.

الحقّ في تقرير دليل الانسداد هو الحكومة: لوجهين:

إذا عرفت ذلك فنقول: الحقّ في تقرير دليل الانسداد هو التقرير الثاني، وأنّ التقرير على وجه الكشف فاسد.

الوجه الأوّل: أمّا أوّلاً: فلأنّ المقدّمات المذكورة لا تستلزم جعل الشارع للظنّ ـ مطلقاً أو بشرط حصوله من أسباب خاصّة ـ حجّة؛ لجواز أن لا يجعل الشارع طريقاً للامتثال بعد تعذّر العلم أصلاً، فإنّ العقلاء يعملون بالظنّ في تكاليفهم العرفيّة، مع القطع بعدم جعل طريق لها من جانب الموالي. ولا يجب على الموالي نصب الطريق عند تعذّر العلم. نعم، يجب عليهم الرضا بحكم العقل، ويقبح عليهم المؤاخذة على مخالفة الواقع الذي يؤدّي إليه الامتثال الظنّي.

الوجه الثاني: وأمّا ثانياً: فلأنّه إذا بنيّ على كشف المقدّمات المذكورة عن جعل الظنّ على وجه الإهمال والإجمال صحّ المنع الذي أورده بعض المتعرّضين[١] لردّ هذا الدليل وقد أشرنا إليه سابقاً[٢]، وحاصله: أنّه كما يحتمل أن يكون الشارع قد جعل لنا مطلق الظنّ أو الظنّ في الجملة المتردّد بين الكلّ والبعض المردّد بين الأبعاض كذلك يحتمل أن يكون قد جعل لنا شيئاً آخر حجّةً من دون اعتبار إفادته الظنّ؛ لأنّه أمر ممكن غير مستحيل، والمفروض عدم استقلال العقل بحكم في هذا المقام، فمن أين يثبت جعل الظنّ في الجملة دون شيء آخر. ولم يكن لهذا المنع دفع أصلاً، إلّا أن يدّعى الإجماع على عدم نصب شيء آخر غير الظنّ في الجملة، فتأمّل.

الكلام فيما اشتهر من كون الشهرة في الفتوى جابرة لضعف سند الخبر: التنبيه الثاني: في مستند المشهور في كون الشهرة في الفتوى جابرة لضعف سند الخبر. فإنّه إن كان من جهة إفادتها الظنّ بصدق الخبر ففيه ـ مع أنّه قد لا يوجب الظنّ بصدور ذلك الخبر. نعم، يوجب الظنّ بصدور حكم عن الشارع مطابق لمضمون الخبر ـ أنّ جلّهم لا يقولون بحجّية الخبر المظنون الصدور مطلقاً؛ فإنّ المحكيّ عن المشهور اعتبار الإيمان في الراوي[٣]، مع أنّه

---

١. منهم الفاضل النراقي في عوائد الأيام، ص ٣٣٧ ـ ٣٧٩.

٢. لم يذكره المؤلّف ﵀ سابقاً، بل حذفه. راجع فرائد الأصول، ج ١، ص ٤٣٢.

٣. حكاه في المعالم، ص ٢٠٠.

لا يرتاب في إفادة الموثّق للظنّ.

فإن قيل: إنّ ذلك لخروج خبر غير الإماميّ بالدليل الخاصّ، مثل منطوق آية النبأ، ومثل قوله ﷺ: «لا تأخذنَ معالم دينك من غير شيعتنا»[1].

قلنا: إن كان ما خرج بحكم الآية والرواية مختصّاً بما لا يفيد الظنّ فلا يشمل الموثّق، وإن كان عامّاً لما ظنّ بصدوره كان خبر غير الإماميّ المنجبر بالشهرة والموثّق متساويين في الدخول تحت الدليل المخرِج. ومثل الموثّق خبر الفاسق المتحرّز عن الكذب والخبر المعتضد بالأولويّة والاستقراء وسائر الأمارات الظنّيّة، مع أنّ المشهور لا يقولون بذلك. وإن كان لقيام دليل خاصّ عليه ففيه: المنع من وجود هذا الدليل.

وبالجملة، فالفرق بين الضعيف المنجبر بالشهرة والمنجبر بغيرها من الأمارات وبين الخبر الموثّق المفيد لمثل الظنّ الحاصل من الضعيف المنجبر في غاية الإشكال، خصوصاً مع عدم العلم باستناد المشهور إلى تلك الرواية، وإليه أشار شيخنا في موضع من المسالك بأنّ جبر الضعف بالشهرة ضعيف مجبور بالشهرة[2].

وربما يدّعى: كون الخبر الضعيف المنجبر من الظنون الخاصّة، حيث ادّعي الإجماع على حجّيّته[3]. ولم يثبت.

وأشكل من ذلك دعوى دلالة منطوق آية النبأ عليه، بناءً على أنّ التبيّن يعمّ الظّنيّ الحاصل من ذهاب المشهور إلى مضمون الخبر.

وهو بعيد؛ إذ لو أُريد مطلق الظنّ فلا يخفى بعده؛ لأنّ المنهيّ عنه ليس إلّا

---

١. تقدّم تخريجه في الصفحة: ١٦٧، الهامش ٣.

٢. مسالك الأفهام، ج ٦، ص ١٥٦، كتاب الوصايا ـ شرائط الموصى به.

٣. الوحيد البهبهاني في الفوائد الحائرية، ص ٤٨٧، الفائدة ٣١.

خبر الفاسق المفيد للظنّ؛ إذ لا يعمل أحد بالخبر المشكوك صدقه. وإن أُريد البالغ حدّ الاطمئنان فله وجه، غير أنّه يقتضي دخول سائر الظنون الجابرة إذا بلغت ـ ولو بضميمة المجبور ـ حدّ الاطمئنان ولا يختصّ بالشهرة، فالآية تدلّ على حجّيّة الخبرالمفيد للوثوق والاطمئنان، ولا بعد فيه. وقد مرّ في أدلّة حجّيّة الأخبار ما يؤيّده، أو يدلّ عليه من حكايات الإجماع والأخبار[1].

وأبعد من الكلّ دعوى استفادة حجّيّته ممّا دلّ من الأخبار ـ كمقبولة ابن حنظلة[2] والمرفوعة إلى زرارة[3] ـ على الأمر بالأخذ بما اشتهر بين الأصحاب من المتعارضين، فإنّ ترجيحه على غيره في مقام التعارض يوجب حجّيّته في غير مقام التعارض بالإجماع والأولويّة.

وتوضيح فساد ذلك: أنّ الظاهر من الروايتين شهرة الخبر من حيث الرواية، كما يدلّ عليه قول السائل فيما بعد ذلك: «إنّهما معاً مشهوران». مع أنّ ذكر الشهرة من المرجّحات يدلّ على كون الخبرين في أنفسهما معتبرين مع قطع النظر عن الشهرة.

---

١. تقدّمت في الصفحة: ١٦٠ ـ ١٨٠.

٢. تقدّم تخريجها في الصفحة: ١٦١، الهامش ١.

٣. تقدّم تخريجها في الصفحة: ١٦١، الهامش ٢.

المقصد الثالث

من مقاصد هذا الكتاب في الشكّ



وبه نستعين

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على محمّد وآله الطاهرين. ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

المقصد الثالث

من مقاصد هذا الكتاب في الشكّ

أقسام المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي

قد قسّمنا في صدر هذا الكتاب المكلّف الملتفت إلى الحكم الشرعي العملي في الواقعة على ثلاثة أقسام:

لأنّه إمّا أن يحصل له القطع بالحكم الشرعي.

وإمّا أن يحصل له الظنّ.

وإمّا أن يحصل له الشكّ.

حجّيّة القطع في نفسه وإمكان اعتبار الظنّ ووقوع اعتباره في الجملة

وقد عرفت أنّ القطع حجّة في نفسه لا لجعل جاعل، والظنّ يمكن أن يعتبر في متعلّقه؛ لكونه كاشفاً عنه ظنّاً، لكنّ العمل به والاعتماد عليه في الشرعيّات موقوف على وقوع التعبّد به، وهو غير واقع إلّا في الجملة. وقد ذكرنا موارد وقوعه في الأحكام الشرعيّة في الجزء الأوّل من هذا الكتاب.

عدم إمكان اعتبار الشكّ

وأمّا الشكّ، فلمّا لم يكن فيه كشف أصلاً لم يعقل فيه أن يعتبر، فلو ورد في مورده حكم شرعيّ ـ كأن يقول: الواقعة المشكوكة حكمها كذا ـ كان حكماً

الحكم الواقعي والظاهري

ظاهريّاً[١]؛ لكونه مقابلاً للحكم الواقعيّ المشكوك بالفرض، ويطلق عليه الواقعي. الثانوي أيضاً؛ لأنّه حكم واقعيّ للواقعة المشكوك في حكمها، وثانويّ بالنسبة إلى ذلك الحكم المشكوك فيه؛ لأنّ موضوع هذا الحكم الظاهري ـ وهي الواقعة المشكوك في حكمها ـ لا يتحقّق إلّا بعد تصوّر حكم نفس الواقعة والشكّ فيه، مثلاً شرب التتن في نفسه له حكم، فرضنا فيما نحن فيه شكّ المكلّف فيه، فإذا فرضنا ورود حكم شرعيّ لهذا الفعل المشكوك الحكم، كان هذا الحكم متأخّراً طبعاً عن ذلك المشكوك، فذلك الحكم حكم واقعيّ بقول مطلق، وهذا الوارد ظاهريّ؛ لكونه المعمول به في الظاهر، وواقعي ثانوي؛ لأنّه متأخّر عن ذلك الحكم؛ لتأخّر موضوعه عنه.

الدليل الاجتهادي والفقاهتي

ويسمّى الدليل الدالّ على هذا الحكم الظاهريّ، أصلاً، وأمّا ما دلّ على الحكم الأوّل ـ علماً أو ظنّاً معتبراً ـ فيختصّ باسم الدليل، وقد يقيّد بالاجتهادي، كما أنّ الأوّل قد يسمّى بالدليل، مقيّداً بالفقاهتي.

وجه تقديم الأدلّة على الأصول

وممّا ذكرنا: من تأخّر مرتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعيّ ـ لأجل

---

(١) الأحكام ـ باعتبار تعلّقها بنفس الموضوعات الواقعيّة، أو بالموضوعات المشكوكة في حكمها ـ تنقسم إلى واقعيّة وظاهريّة، والأدلّة الدالّة عليها إلى اجتهاديّة وفقاهيّة. أمّا الأولى: فهي الأحكام المقرّرة في نفس الأمر لنفس الموضوعات الواقعيّة من غير مدخليّة للعلم والجهل فيها، وهذه الأحكام على قسمين: اختياريّ وهي التي جعلها الشارع للمختار كوجوب الصلاة قائماً ـ وتسمّى بالأحكام الواقعيّة الاختياريّة واضطراريّ وهي التي جعلها الشارع للمضطرّ كوجوب الصلاة قاعداً أو مضطجعاً وتسمّى بالأحكام الواقعيّة الاضطراريّة.

وأمّا الثانية: فهي الأحكام المقرّرة للجاهل بالأحكام الواقعيّة كمؤدّيات الأُصول العمليّة، وهي مستلزمة لأحكام أُخر مقرّرة في نفس الأمر لينسب الجهل إليها، وتكون هذه ظاهريّة بالنسبة إليها وتسمّى واقعيّة ثانوية أيضاً (مشكيني).

تقييد موضوعه بالشكّ في الحكم الواقعيّ ـ يظهر لك (٢) وجه تقديم الأدلّة على الأُصول؛ لأنّ موضوع الأُصول يرتفع بوجود الدليل، فلا معارضة بينهما، لا لعدم اتّحاد الموضوع، بل لارتفاع موضوع الأصل، وهو الشكّ بوجود الدليل.

ألا ترى أنّه لا معارضة ولا تنافي بين كون حكم شرب التتن المشكوك حكمه هي الاباحة وبين كون حكم شرب التتن في نفسه ـ مع قطع النظر عن الشكّ فيه ـ هي الحرمة، فإذا علمنا بالثاني ـ لكونه علميّاً ولفرض سلامته عن معارضة الأوّل ـ خرج شرب التتن عن موضوع دليل الأوّل وهو كونه مشكوك الحكم، لا عن حكمه حتّى يلزم فيه تخصيص وطرح لظاهره.

أخصّيّة الأدلّة غير العلمية من الأصول

ومن هنا كان إطلاق التقديم والترجيح تسامحاً؛ لأنّ الترجيح فرع المعارضة، وكذلك إطلاق الخاصّ على الدليل والعامّ على الأصل، فيقال: يخصّص الأصل بالدليل؛ فإنّ دليل الأمارة وإن لم يكن كالدليل العلمي رافعاً لموضوع الأصل، إلّا أنّه نزّل شرعاً منزلة الرافع، فهو حاكم على الأصل لا مخصّص له، كما سيتّضح[1] إن شاء الله.

التحقيق حكومة دليل الأمارة على الأصول الشرعيّة

---

(٢) مجمل الكلام في تقديم الدليل على الأصل هو أنّه إمّا وارد عليه برفع موضوعه حقيقة كما هو الحال في الدليل العلمي بالنسبة إلى الأصل العملي مطلقاً، أو الدليل مطلقاً بالإضافة إلى خصوص الأصل العقلي؛ فإنّ موضوع حكم العقل بالبراءة أو الاحتياط أو التخيير يرتفع حقيقة بقيام الدليل المعتبر بداهة صلاحيّته للبيان؛ ولحصول الأمان من العقاب، وللمرجّحيّة.

وإمّا حاكم عليه برفع موضوعه حكماً، كما هو الحال في الدليل غير العلمي بالنسبة إلى كلّ أصل كان مدركه النقل، ولا منافاة بين الوارد والمورود، والحاكم والمحكوم؛ فإنّ الحاكم بمنزلة الشارح للمحكوم ممّا له من إطلاق أو عموم (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص ١٨٤).

---

١. يأتي في الصفحة: ٦٥٥.

ارتفاع موضوع الأصول العقليّة بالأدلّة الظنّية

على أنّ ذلك إنّما يتمّ بالنسبة إلى الأدلّة الشرعيّة، وأمّا الأدلّة العقليّة القائمة على البراءة والاشتغال فارتفاع موضوعها بعد ورود الأدلّة الظّنيّة واضح؛ لجواز الاقتناع بها في مقام البيان، وانتهاضها رافعاً لاحتمال العقاب، كما هو ظاهر. وأمّا التخيير فهو أصل عقليّ لا غير، كما سيتّضح[١] إن شاء الله.

انحصار الأصول في أربعة بحسب مقاصد هذا الكتاب

واعلم، أنّ المقصود[٣] بالكلام في هذا المقصد: الأصول المتضمّنة لحكم الشبهة في الحكم الفرعي الكلّي وإن تضمّنت حكم الشبهة في الموضوع أيضاً، وهي منحصرة في أربعة: أصل البراءة، وأصل الاحتياط، والتخيير، والاستصحاب، بناءً على كونه حكماً ظاهريّاً ثبت التعبّد به من الأخبار؛ إذ بناءً على كونه مفيداً للظنّ يدخل في الأمارات الكاشفة عن الحكم الواقعي.

وأمّا الأُصول المشخّصة لحكم الشبهة في الموضوع ـ كأصالة الصحّة وأصالة الوقوع فيما شكّ فيه بعد تجاوز المحلّ ـ فلا يقع الكلام فيها إلّا لمناسبة يقتضيها المقام.

انحصار في الأصول الأربعة عقليّ

ثمّ إنّ انحصار موارد الاشتباه في الأُصول الأربعة عقليّ؛ لأنّ حكم الشكّ إمّا أن يكون ملحوظاً فيه اليقين السابق عليه، وإمّا أن لا يكون، سواءً لم يكن يقين سابق عليه أو كان ولم يلحظ، والأوّل هو مورد الاستصحاب، والثاني

بيان مجارى الأصول الأربعة

---

(٣) لأنّ الكتاب في الأُصول، فلا يتكفّل إلّا لبيان ما يجدي المجتهد في مقام الاستنباط ممّا يستعمله من الدليل في طريق استنباط الحكم الشرعيّ الكلّي، أو ما يستريح إليه من الأُصول بعد الفحص واليأس عن الدليل على ذلك الحكم، وليس مفاد الأُصول في الشبهات الموضوعيّة ممّا يعمل في طريق استنباط الحكم الكلّي، ولا ممّا ينتهي إليه بعد اليأس عن الدليل فيها، بل هو بنفسه الحكم المستنبط المعمول به ظاهراً (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص١٨٥).

---

١. يأتي في الصفحة: ٢٩٥ وما بعدها.

إمّا أن يكون الشكّ فيه في التكليف أم لا، فالأوّل مجرى البراءة، والثاني إمّا أن يمكن فيه الاحتياط أم لا، فالأوّل: مجرى قاعدة الاحتياط، والثاني: مجرى التخيير.

تداخل موارد الأصول أحياناً

وقد ظهر ممّا ذكرنا: أنّ موارد الأُصول قد تتداخل[٤]؛ لأنّ المناط في الاستصحاب ملاحظة الحالة السابقة المتيقّنة، ومدار الثلاثة الباقية على عدم ملاحظتها وإن كانت موجودة.

ثمّ إنّ تمام الكلام في الأُصول الأربعة يحصل بإشباعه في مقامين:

أحدهما: حكم الشكّ في الحكم الواقعيّ من دون ملاحظة الحالة السابقة الراجع إلى الأُصول الثلاثة.

الثاني: حكمه بملاحظة الحالة السابقة وهو الاستصحاب.

---

(٤) بمعنى أنّ الشيء الواحد الذي كانت له حالة سابقة غير ملحوظة يصلح للاستصحاب، وللأُصول الثلاثة وإن كان لا يجري فيه فعلاً إلّا هو أو أحدها (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص١٨٦).

في البراءة والاشتغال والتخيير

أمّا المقام الأوّل:

فيقع الكلام فيه في موضعين:

حكم الشكّ من دون ملاحظة الحالة السابقة

لأنّ الشكّ إمّا في نفس التكليف، وهو النوع الخاصّ من الإلزام وإن علم جنسه، كالتكليف المردّد بين الوجوب والتحريم. وإمّا في متعلّق التكليف مع العلم بنفسه، كما إذا علم وجوب شيءٍ وشكّ بين تعلّقه بالظهر والجمعة، أو علم وجوب فائتة وتردّد بين الظهر والمغرب.

والموضع الأوّل: يقع الكلام فيه في مطالب:

الشكّ في نفس التكليف

لأنّ التكليف المشكوك فيه إمّا تحريم مشتبه بغير الوجوب، وإمّا وجوب مشتبه بغير التحريم، وإمّا تحريم مشتبه بالوجوب، وصور الأشتباه كثيرة.

وهذا مبنيّ على اختصاص التكليف بالإلزام، أو اختصاص الخلاف في البراءة والاحتياط به، فلو فرض شموله للمستحبّ والمكروه يظهر حالهما من الواجب والحرام، فلا حاجة إلى تعميم العنوان.

متعلّق التكليف المشكوك إمّا فعل كلّيّ أو فعل جزئيّ

ثمّ إنّ متعلّق التكليف المشكوك إمّا أن يكون فعلاً كلّيّاً متعلّقاً للحكم الشرعي الكلّي، كشرب التتن المشكوك في حرمته والدعاء عند رؤية الهلال المشكوك في وجوبه.

وإمّا أن يكون فعلاً جزئيّاً متعلّقاً للحكم الجزئي، كشرب هذا المائع المحتمل كونه خمراً.

منشأ الشكّ في الشبهة الموضوعيّة والحكميّة

ومنشأ الشكّ في القسم الثاني اشتباه الأُمور الخارجيّة، ومنشؤه في الأوّل إمّا عدم النصّ في المسألة، كمسألة شرب التتن، وإمّا أن يكون إجمال النصّ، كدوران الأمر في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾[١] بين التشديد والتخفيف مثلاً، وإمّا أن يكون تعارض النصّين، ومنه الآية المذكورة، بناءً على تواتر القراءات.

وتوضيح أحكام هذه الأقسام في ضمن مطالب(٥):

---

(٥) وليعلم أنّ شقوق المسألة اثنا عشر؛ إذ الأمر إمّا أن يدور بين الحرمة وغير الوجوب، أو الوجوب وغير الحرمة، أو الحرمة والوجوب، ويسمّى القسم الأوّل بالشبهة التحريميّة، والثاني بالشبهة الوجوبيّة، والثالث بدوران الأمر بين الحرمة والوجوب، أو بين المحذورين.

وعلى التقادير: إمّا أن يكون منشأ الشكّ عدم النصّ أو إجماله أو تعارض بعضه مع بعض، وهذه الأقسام الثلاثة تسمّى بالشبهة الحكميّة، أو يكون المنشأ اشتباه الأُمور الخارجيّة ويسمّى بالشبهة الموضوعيّة أو المصداقيّة.

ثمّ إنّ المطلب الأوّل يشتمل على ستّة من تلك الأقسام، وهي أقسام الشبهة الحكميّة من التحريميّة والوجوبيّة.

والمطلب الثاني على قسمين منها، وهي الشبهة الموضوعيّة التحريميّة أو الوجوبيّة.

والمطلب الثالث على أربعة، وهي أقسام دوران الأمر بين المحذورين حكميّة كانت شبهتها أو موضوعيّة.

ثمّ إنّ مثال الشبهة التحريمية من جهة إجمال النصّ، إمّا بأن يكون اللفظ الدالّ على الحكم مجملاً كالنهي المجرّد عن القرينة إذا قلنا باشتراكه لفظاً بين الحرمة والكراهة، وإمّا بأن يكون متعلّق الحكم كذلك، سواء أكان الإجمال في وضعه ـ كالغناء إذا قلنا بإجماله، فيكون المشكوك في كونه غناء محتمل الحرمة ـ أم كان الإجمال في المراد

---

١. البقرة (٢): ٢٢٢.

الأوّل: دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب، أو الوجوب وغير الحرمة، مع كون متعلّق التكليف فعلاً كلّيّاً، كشرب التتن المشكوك حرمته والدعاء عند رؤية الهلال المشكوك وجوبه، سواءً كان منشأ الشكّ عدم النصّ أو إجماله أو تعارضه.

الثاني: دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب، أو الوجوب وغير الحرمة، مع كون متعلّق التكليف فعلاً جزئيّاً، كالمائع المحتمل كونه خمراً والمرأة المحتمل كونها منذور الوطء.

الثالث: دورانه بين الوجوب والتحريم.

منه، كما إذا شكّ في شمول الخمر للخمر غير المسكر ولم يكن هنا إطلاق يؤخذ به.

ومثال الشبهة الوجوبيّة من جهة عدم النصّ، كما إذا ورد خبر ضعيف أو فتوى جماعة بوجوب فعل كالدعاء عند رؤية الهلال، أو كالاستهلال في رمضان، ومن جهة إجمال النصّ، كما إذا قلنا باشتراك لفظ الأمر بين الوجوب والاستحباب أو الإباحة.

ثمّ إنّ الكلام هنا مسوق لبيان عدم وجوب الاحتياط حتّى فيما إذا تعارض نصّان، وأمّا كون اللازم فيه ـ بعد عدم لزوم الاحتياط ـ هو البراءة مرجّحا لما يوافقه، أو كون الحكم الوقف، أو التساقط والرجوع إلى الأصل، أو التخيير بين الخبرين في أوّل الأمر أو دائماً؟ وجوه مذكور في باب التعارض (مشكيني).

أمّا المطلب الأوّل: فيما دار الأمر فيه بين الحرمة وغير الوجوب، وفيه مسائل:

الأولى: (ما لا نصّ فيه)

الشبهة التحريميّة من جهة فقدان النصّ

وقد اختلف فيه على ما يرجع إلى قولين:

أحدهما: إباحة الفعل شرعاً وعدم وجوب الاحتياط بالترك أو الفعل. وهذا منسوب إلى المجتهدين[1].

قولان في المسألة

والثاني: وجوب الترك في خصوص محتمل التحريم، ويعبّر عنه بوجوب الاحتياط، وهذا منسوب إلى معظم الأخباريّين[2]، والمعروف منهم في الشبهة الوجوبيّة موافقة المجتهدين في العمل بأصالة البراءة وعدم وجوب الاحتياط[3].

أدلّة القول بالإباحة وعدم وجوب الاحتياط:

احتجّ للقول الأوّل بالأدلّة الثلاثة:

فمن الكتاب آيات:

الاستدلال بآية «ولا يكلّف الله...» والمناقشة فيه

منها: قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾[4]. قيل: دلالتها

١. نسبه الوحيد البهبهاني في الفوائد الحائرية، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠، الفائدة الثامنة؛ القميّ في قوانين الأصول، ج ٢، ص ١٦.

٢. نسبه الوحيد البهبهاني في الفوائد الحائرية، ص ٣٩ ـ ٤٠، الفائدة الثامنة؛ القميّ في قوانين الأصول، ج ٢، ص ١٦؛ الإصفهاني في الفصول، ص ٣٥٢.

٣. البحراني في الحدائق، ج ١، ص ٤٣.

٤. الطلاق (٦٥): ٧.

واضحة[1] (٦).

وفيه: أنّها غير ظاهرة؛ فإنّ حقيقة الإيتاء: الإعطاء، فإمّا أن يراد بالموصول المال، بقرينة قوله تعالى قبل ذلك ﴿وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ﴾[2]، فالمعنى: أنّ الله سبحانه لا يكلّف العبد إلّا دفع ما أُعطي من المال.

وإمّا أن يراد نفس فعل الشيء أو تركه، بقرينة إيقاع التكليف عليه، فإعطاؤه كناية على الإقدار عليه، فتدلّ على نفي التكليف بغير المقدور، كما ذكره الطبرسي[3] قدّس سرّه، وهذا المعنى أظهر وأشمل (٧)؛ لأنّ الإنفاق من الميسور داخل في ما آتاه الله. فكيف كان، فمن المعلوم أنّ ترك ما يحتمل التحريم ليس غير مقدور.

نعم، لو أُريد من الموصول نفس الحكم والتكليف كان إيتاؤه عبارة عن الإعلام به، لكن إرادته بالخصوص ينافي مورد الآية، وإرادة الأعمّ منه ومن المورد يستلزم استعمال الموصول في معنيين، وهو خلاف الظاهر.

نعم، في رواية عبد الأعلى عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قلت له: هل كُلّف

---

(٦) فإنّ المراد بالايتاء إمّا هو الإعلام ـ كما يشعر به قوله: «إنّ الله يحتجّ على العباد بما آتاهم وعرّفهم» ـ (الكافي، ج١، ص١٦٤، ح٤؛ التوحيد، ص٤١٣، ح١٠؛ المحاسن، ص٢٣٦، ح٢٠٣) وإمّا الإقدار، فعلى الأوّل تدلّ على نفي التكليف عن غير المقدور، والتكليف بالمجهول تكليف بغير المقدور فيكون منفيّاً (أوثق الوسائل، ص٢٥٦).

(٧) وجه الأظهريّة: أنّ الآية في مقام المنّة والأنسب به العموم (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص١٨٧).

---

١. البهبهاني في الرسائل الأصوليّة، ص٣٥٣ـ٣٥٤.

٢. الطلاق (٦٥): ٧.

٣. مجمع البيان، ج٥، ص٣٠٩.

الناس بالمعرفة؟ قال: «لا، على الله البيان: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، و﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾»[١].

لكنّه لا ينفع في المطلب؛ لأنّ نفس المعرفة (٨) بالله غير مقدور قبل تعريف الله سبحانه، فلا يحتاج دخولها في الآية إلى إرادة الإعلام من الإيتاء في الآية، وسيجيء زيادة توضيح لذلك في ذكر الدليل العقلي إن شاء الله تعالى[٢].

وممّا ذكرنا ظهر حال التمسّك بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[٣].

الاستدلال بآية «وما كنّا معذّبين...» والمناقشة فيه

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[٤] بناءً على أنّ بعث الرسول كناية عن بيان التكليف، نقلاً أو عقلاً؛ لأنّه يكون به غالباً، كما في قولك: لا أبرح من هذا المكان حتّى يؤذن المؤذّن، كنايةً عن دخول الوقت، فتدلّ على نفي العقاب قبل البيان[٥].

وفيه: أنّ ظاهره الإخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث، فيختصّ بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم السابقة (٩).

---

(٨) لعلّ الوجه فيه: كون المراد بالمعرفة هي المعرفة الكاملة التي لا يهتدي إليها العباد بعقولهم القاصرة قبل تعريف الله تعالى بإرسال الرسل وإنزال الكتب، لا المعرفة على نحو الإجمال، فإنّه يكون مقدوراً لغالبهم (مشكيني).

(٩) فالآية لا تدلّ على عدم التكليف إلّا إذا دلّت على عدم الاستحقاق؛ إذ لا ملازمة بين نفي فعليّة العقاب ونفي التكليف ـ كما في الظهار وكما في العزم على المعصية ـ وإذ لا دلالة لها على نفي الاستحقاق؛ فلا دلالة لها على نفي التكليف (مشكيني).

---

١. المحاسن، ص ٢٧٧، ح ٣٩٢؛ الكافي، ج ١، ص ١٦٣، ح ٥؛ التوحيد، ص ٤١٤، ح ١١؛ بحار الأنوار، ج ٥، ص ٣٠٢، ح ١٠.

٢. يأتي في الصفحة: ٢٣٧.

٣. البقرة (٢): ٢٨٦.

٤. الإسراء (١٧): ١٥.

٥. الرسائل الأصوليّة، للوحيد البهبهاني، ص ٣٥٣ وما بعدها؛ الفصول، للإصفهاني، ص ٣٥٣.

الاستدلال بآية «وما كان الله ليضلّ...» والمناقشة فيه

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾[١]؛ أي: ما يجتنبونه من الأفعال والتروك. وظاهرها أنّه تعالى لا يخذلهم بعد هدايتهم إلى الإسلام إلّا بعد ما يبيّن لهم.

وعن الكافي وتفسير العيّاشي وكتاب التوحيد: «حتّى يعرّفهم ما يُرضيه وما يُسخطه»[٢].

وفيه: ما تقدّم (١٠) في الآية السابقة[٣]، مع أنّ دلالتها أضعف؛ من حيث إنّ توقّف الخذلان على البيان غير ظاهر الاستلزام للمطلب.

الاستدلال بآية «ليهلك من هلك...» والمناقشة فيه

ومنها: قوله تعالى: ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ﴾[٤] وفي دلالتها تأمّل ظاهر (١١).

إيراد عامّ للاستدلال بالآيات

ويرد على الكلّ: أنّ غاية مدلولها عدم المؤاخذة على مخالفة النهي المجهول

---

(١٠) أجاب ﷺ تارة بما تقدّم في سابقتها من كونها إخبارا عن عادته تعالى في الأُمم الماضية، وأُخرى بمنع استلزام توقّف الخذلان على البيان؛ لتوقّف التكليف عليه ـ كما هو المدّعى ـ وذلك لأنّ معنى الآية: ما كان الله ليخذل قوماً بسلب أسباب التوفيق وإيكالهم إلى أنفسهم إلّا بعد بيان الواجبات والمحرّمات، ولا يلازم ذلك عدم التكليف قبل البيان (مشكيني).

(١١) لاحتمال أن تكون واردة في قضية خاصّة وهي غزوة بدر، وكان المراد من الهلاك هو القتل، ومن البيّنة هي المعجزات الباهرة الظاهرة من النبي ﷺ (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص١٨٩).

---

١. التوبة (٩): ١١٥.

٢. تفسير العيّاشي، ج ٢، ص ١١٥، ح ١٥٠؛ الكافي، ج ١، ص ١٦٣، ح ٣؛ التوحيد للصدوق، ص ٤١٤، ح ١١؛ بحار الأنوار، ج ٥، ص ١٩٦، ح ٢.

٣. تقدّم في الصفحة السابقة.

٤. الأنفال (٨): ٤٢.

عند المكلّف لو فرض وجوده واقعاً، فلا ينافي ورود الدليل العامّ على وجوب اجتناب ما يحتمل التحريم والوجوب، ومعلوم أنّ القائل بالاحتياط ووجوب الاجتناب لا يقول به إلّا عن دليل علميّ، وهذه الآيات بعد تسليم دلالتها غير معارضة لذلك الدليل، بل هي من قبيل الأصل بالنسبة إليه، كما لا يخفى.

الاستدلال بآية «قل لا أجد...»

ومنها: قوله تعالى مخاطباً لنبيّه ﷺ ملقّناً إيّاه طريق الردّ على اليهود، حيث حرّموا بعض ما رزقهم الله افتراءً عليه: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا﴾[1] فأبطل تشريعهم بعدم وجدان ما حرّموه في جملة المحرّمات التي أوحى الله إليه، وعدم وجدانه ﷺ ذلك فيما أوحي إليه وإن كان دليلاً قطعيّاً على عدم الوجود، إلّا أنّ في التعبير بعدم الوجدان دلالةً على كفاية عدم الوجدان في إبطال الحكم بالحرمة.

المناقشة في الاستدلال

لكنّ الإنصاف: أنّ غاية الأمر أن يكون في العدول عن التعبير من عدم الوجود إلى عدم الوجدان إشارة إلى المطلب، وأمّا الدلالة فلا، مع أنّه لو سلّم دلالتها فغاية مدلولها كون عدم وجدان التحريم فيما صدر عن الله تعالى من الأحكام يوجب عدم التحريم، لا عدم وجدانه فيما بقي بأيدينا من أحكام الله تعالى بعد العلم باختفاء كثير منها عنّا. وسيأتي توضيح ذلك عند الاستدلال بالإجماع العملي على هذا المطلب[2].

الاستدلال بآية «وما لكم...»

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾[3]. يعني مع خلوّ ما فصّل عن ذكر هذا الذي يجتنبونه.

ولعلّ هذه الآية أظهر من سابقتها؛ لأنّ السابقة دلّت على أنّه لا يجوز

---

١. الأنعام (٦): ١٤٥.

٢. هذا والمؤلّف ﷺ لم يذكر ما في متن الفرائد من الاستدلال بالإجماع العملي روماً للاختصار.

٣. الأنعام (٦): ١١٩.

الحكم بحرمة ما لم يوجد تحريمه فيما أوحى الله سبحانه إلى النبي ﷺ، وهذه تدلّ على أنّه لا يجوز التزام ترك الفعل مع عدم وجوده فيما فصّل وإن لم يحكم بحرمته، فيبطل وجوب الاحتياط أيضاً.

المناقشة في الاستدلال

إلّا أن دلالتها موهونة من جهة أُخرى، وهي أنّ ظاهر الموصول العموم، فالتوبيخ على الالتزام بترك الشيء مع تفصيل جميع المحرّمات الواقعيّة وعدم كون المتروك منها، ولا ريب أنّ اللازم من ذلك العلم بعدم كون المتروك محرّماً واقعيّاً، فالتوبيخ في محلّه.

الإنصاف عدم نهوض الآيات المذكورة لإبطال وجوب الاحتياط

والإنصاف ما ذكرنا: من أنّ الآيات المذكورة لا تنهض على إبطال القول بوجوب الاحتياط؛ لأنّ غاية مدلول الدالّ منها هو عدم التكليف فيما لم يعلم خصوصا أو عموماً بالعقل أو النقل، وهذا ممّا لا نزاع فيه لأحد، وإنّما أوجب الاحتياط من أوجبه بزعم قيام الدليل العقلي أو النقلي علىوجوبه، فاللازم على منكره ردّ ذلك الدليل، أو معارضته بما يدلّ علىالرخصة وعدم وجوب الاحتياط فيما لا نصّ فيه.

وأمّا الآيات المذكورة: فهي كبعض الأخبار الآتية لا تنهض لذلك؛ ضرورة أنّه إذا فرض أنّه ورد بطريق معتبر في نفسه أنّه يجب الاحتياط في كلّ ما يحتمل أن يكون قد حكم الشارع فيه بالحرمة لم يكن يعارضه شيء من الآيات المذكورة.

الاستدلال على البراءة بالسنّة:

وأمّا السنّة:

فيذكر منها في المقام أخبار كثيرة:

منها: المرويّ عن النبيّ ﷺ بسند صحيح في الخصال ـ كما عن التوحيد ـ:

حديث «الرفع»

«رفع عن أُمّتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا

يطيقون، وما اضطرّوا عليه ..»[1].

وجه الاستدلال بحديث الرفع

فإنّ حرمة شرب التتن ـ مثلاً ـ أو وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ممّا لا يعلمون، فهي مرفوعة عنهم، ومعنى رفعها ـ كرفع الخطأ والنسيان ـ رفعُ آثارها أو خصوص المؤاخذة، فهو نظير قوله ﷺ: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»[2].

المناقشة في الاستدلال

ويمكن أن يورد عليه: بأنّ الظاهر من الموصول في ما لا يعلمون ـ بقرينة أخواتها ـ هو الموضوع، أعني فعل المكلّف الغير المعلوم، كالفعل الذي لا يعلم أنّه شرب الخمر أو شرب الخلّ، وغير ذلك من الشبهات الموضوعيّة، فلا يشمل الحكم الغير المعلوم.

مع أنّ تقدير المؤاخذة في الرواية لا يلائم عموم الموصول للموضوع والحكم: لأنّ المقدّر المؤاخذة على نفس هذه المذكورات، ولا معنى للمؤاخذة(١٢) على نفس الحرمة المجهولة.

نعم، هي من آثارها، فلو جعل المقدّر في كلّ من هذه التسعة ما هو المناسب من أثره، أمكن أن يقال: إنّ أثر حرمة شرب التتن ـ مثلاً ـ المؤاخذة على فعله، وهي مرفوعة عنهم، لكنّ الظاهر ـ بناءً على تقدير المؤاخذة ـ نسبة المؤاخذة إلى نفس المذكورات.

---

(١٢) فإنّ الحرمة عبارة عن إنشاء الشارع وفعله، ولا يؤاخذ العبد بفعل الربّ. نعم المؤاخذة على مخالفتها من آثارها. فنسبة المؤاخذة على الفعل تخالف نسبتها إلى الحكم. والأُولى عبارة عن المؤاخذة عليه، والثانية عبارة عن المؤاخذة المنسوبة إليه، فالمحافظة على وحدة النسبة تستلزم إرادة الموضوع ممّا لا يعلمون (مشكيني).

---

١. الخصال، ص ٤١٧، ح ٩؛ وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٣٦٩، ح ٢٠٧٦٩.

٢. التوحيد، ص ٤١٣، ح ٢٩؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٦٤، ح ٣٣٤٩٦.

والحاصل: أنّ المقدّر (١٣) في الرواية ـ باعتبار دلالة الاقتضاء ـ يحتمل أن يكون جميع الآثار في كلّ واحد من التسعة، وهو الأقرب اعتباراً إلى المعنى الحقيقي.

وأن يكون في كلّ منها ما هو الأثر الظاهر فيه.

والظاهر أن يقدّر المؤاخذة في الكلّ، وهذا أقرب عرفاً من الأوّل، وأظهر من الثاني أيضاً؛ لأنّ الظاهر أنّ نسبة الرفع إلى مجموع التسعة على نسق واحد، فإذا أُريد من الخطأ والنسيان وما أُكرهوا عليه وما اضطّروا، المؤاخذة على أنفسها كان الظاهر فيما لا يعلمون ذلك أيضاً.

الاستظهار عن بعض الأخبار أنّ المرفوع جميع الآثار والجواب عنه

نعم، يظهر من بعض الأخبار الصحيحة عدم اختصاص المرفوع عن الأُمّة بخصوص المؤاخذة، فعن «المحاسن»، عن أبيه، عن صفوان بن يحيى والبزنطي جميعاً، عن أبي الحسن عليه السلام: في الرجل يستكره على اليمين فحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك أيلزمه ذلك؟ فقال عليه السلام: «لا؛ قال رسول الله صلى الله عليه وآله: وضع عن أُمّتي ما أُكرهوا عليه وما لم يطيقوا وما أخطأوا ... الخبر»[١].

فإنّ الحلف بالطلاق والعتاق والصدقة وإن كان باطلاً عندنا مع الاختيار أيضاً، إلّا أنّ استشهاد الإمام عليه السلام على عدم لزومها مع الإكراه على الحلف بها

---

(١٣) حاصله: أنّ الخبر يحتمل وجوهاً: أحدها: كون المرفوع جميع الآثار، وثانيها: كون المرفوع في كلّ واحد هو الأثر المناسب، وثالثها: كون المرفوع في الجميع هو المؤاخذة خاصّة. والأوّل وإن كان أقرب اعتباراً؛ إذ لا ريب في كون الشيء المسلوب جميع آثاره أقرب إلى عدمه ممّا سلب بعض آثاره، إلّا أنّه لا اعتبار بالأقربيّة الاعتباريّة في الظهور، والثاني وإن كان ظاهراً في نفسه، إلّا أنّ السياق يقتضي أظهريّة الثالث كما ذكرنا (أوثق الوسائل، ص ٢٦٠).

---

١. المحاسن، ص ٣٣٩، ح ١٢٤؛ وسائل الشيعة، ج ٢٣، ص ٢٢٧، ح ٢٩٤٣٦.

بحديث الرفع شاهد على عدم اختصاصه برفع خصوص المؤاخذة.

لكنّ النبويّ المحكيّ في كلام الإمام ﷺ مختصّ بثلاثة من التسعة، فلعلّ نفي جميع الآثار مختصّ بها، فتأمّل(١٤).

مما يؤيد إرادة العموم

وممّا يؤيّد إرادة العموم ظهور كون رفع كلّ واحد من التسعة من خواصّ أُمّة النبيّ ﷺ؛ إذ لو اختصّ الرفع بالمؤاخذة أشكل الأمر في كثير من تلك الأُمور؛ من حيث إنّ العقل مستقلّ بقبح المؤاخذة عليها، فلا اختصاص له بأُمّة النبيّ ﷺ على ما يظهر من الرواية.

الجواب النقضي عن المؤيد

لكنّ الذي يهوّن الأمر في الرواية جريان هذا الإشكال في الكتاب العزيز أيضاً؛ فإنّ موارد الإشكال فيها(١٥) ـ وهي الخطأ والنسيان وما لا يطاق وما اضطرّوا إليه ـ هي بعينها ما استوهبها النبي ﷺ من ربّه جلّ ذكره ليلة المعراج، على ما حكاه الله تعالى عنه ﷺ في القرآن بقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾[١].

الجواب الحلي عن المؤيد

والذي يحسم أصل الإشكال: منع استقلال العقل بقبح المؤاخذة على هذه

---

(١٤) إشارة إلى أنّ الظاهر: أنّ هذه الثلاثة قطعة ممّا كان في كلام النبيّ ﷺ قد اقتصر عليها الإمام ﷺ؛ لكونها محلّ الاستشهاد، فكيف يمكن التفكيك بينها وبين باقيها بتقدير جميع الآثار في خصوصها (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص١٩٢).

(١٥) إنّما خصّ موارد الإشكال بهذه الأربعة؛ لعدم استقلال العقل بقبح المؤاخذة على البواقي، أمّا الطيرة والحسد والوسوسة فظاهر، وأمّا الإكراه: فكذلك أيضاً، ولذا لا يجوز قتل النفس ولو مع الإكراه، وأمّا ما لا يعلمون، فلفرض إمكان الاحتياط، فلا تقبح المؤاخذة عليه (أوثق الوسائل، ص٢٦٢).

---

١. البقرة (٢): ٢٨٦.

الأُمور بقول مطلق؛ فإنّ الخطأ والنيسان الصادرين من ترك التحفّظ لا يقبح المؤاخذة عليهما، وكذا المؤاخذة على ما لا يعلمون مع إمكان الاحتياط، وكذا التكليف الشاقّ الناشيء عن اختيار المكلّف.

والمراد بما لا يطاق في الرواية هو ما لا يتحمّل في العادة، لا ما لا يقدر عليه أصلاً، كالطيران في الهواء. وأمّا في الآية فلا يبعد أن يراد به العذاب والعقوبة، فمعنى: ﴿لَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ لا تورد علينا ما لا نطيقه من العقوبة.

وبالجملة، فتأييد إرادة رفع جميع الآثار بلزوم الإشكال على تقدير الاختصاص برفع المؤاخذة ضعيف جدّاً.

وهن العموم بلزوم كثرة التخصيص والجواب عنه

وأضعف منه وهن العموم بلزوم التخصيص بكثير من الآثار، بل أكثرها؛ حيث إنّها لا ترتفع[١٦] بالخطأ والنسيان وأخواتها، وهو ناشٍ عن عدم تحصيل معنى الرواية كما هو حقّه.

ليس المراد رفع الآثار المترتّبة على هذه العناوين

فاعلم: أنّه إذا بنينا على رفع عموم الآثار فليس المراد بها الآثار المترتّبة على هذه العنوانات من حيث هي؛ إذ لا يعقل[١٧] رفع الآثار الشرعيّة المترتّبة على الخطأ والسهو من حيث هذين العنوانين، كوجوب الكفارة المترتّبة على قتل الخطأ، ووجوب سجدتي السهو المترتّب على نسيان بعض الأجزاء.

وليس المراد أيضا رفع الآثار المترتّبة على الشيء بوصف عدم الخطأ، مثل قوله: من تعمّد الإفطار فعليه كذا؛ لأنّ هذا الأثر يرتفع بنفسه في

---

(١٦) كالضمان فيما أتلف مال الغير خطأ، ووجوب القضاء إذا نسي صلاته أو أتى بأحد المبطلات نسياناً أو إكراهاً، ووجوب الدية على العاقلة في قتل الخطأ ونحوها (أوثق الوسائل، ص٢٦٣).

(١٧) فإنّ هذه العناوين علّة تامّة لترتّب تلك الأحكام، فكيف تكون علّة لرفعها (مشكيني)

صورة الخطأ، بل المراد (١٨) أنّ الآثار المترتّبة على نفس الفعل لا بشرط الخطأ والعمد قد رفعها الشارع عن ذلك الفعل إذا صدر عن خطأ.

المرفوع هو الآثار الشرعيّة دون العقليّة والعاديّة

ثمّ المراد بالآثار هي الآثار المجعولة الشرعيّة التي وضعها الشارع؛ لأنّها هي القابلة للارتفاع برفعه، وأمّا ما لم يكن بجعله من الآثار العقلّية والعاديّة، فلا تدلّ الرواية على رفعها، ولا رفع الآثار المجعولة المترتّبة عليها.

المراد من «الرفع»

ثمّ المراد بالرفع ما يشمل عدم التكليف مع قيام المقتضي له، فيعمّ الدفع بأن يوجّه التكليف على وجه يختصّ بالعامد، وسيجيء بيانه[١] (١٩).

فإن قلت: على ما ذكرته يخرج أثر التكليف فيما لا يعلمون عن مورد الرواية؛ لأنّ استحقاق العقاب أثر عقليّ له، مع أنّه متفرّع على المخالفة بقيد العمد؛ إذ مناطه ـ أعني المعصية ـ لا يتحقّق إلّا بذلك. وأمّا نفس المؤاخذة فليست من الآثار المجعولة الشرعيّة.

---

(١٨) حاصله: أنّه بعد استثناء القسمين المذكورين من الآثار، وكذا الآثار العقليّة والعاديّة ـ كما سيجيء ـ وتخصيص المقدّر بالآثار المترتّبة على الأفعال من حيث هي لا يلزم تخصيص الأكثر كما توهّم (أوثق الوسائل، ص٢٦٣).

(١٩) حاصله: أنّه على تقدير عموم الآثار قد فرضنا أنّها لا تدلّ على رفع الآثار العقليّة ولا الآثار الشرعيّة المترتّبة على وصف العمد.

فحينئذٍ: يرد على التمسّك بها لإثبات رفع المؤاخذة سؤالان: أحدهما: أنّ أثر التكليف فيما لا يعلمون هو استحقاق المؤاخذة، وهو أثر عقليّ لا يرتفع بحديث الرفع. وثانيهما مع التسليم: أنّ الاستحقاق على المخالفة بقيد العمد؛ لكونه من آثار العصيان الذي لا يتحقّق بدون المخالفة العمديّة، ويتّضح ذلك فيمن شرب الخمر ـ مثلاً ـ عامداً، والمراد من الأثر هو الاستحقاق، وأمّا نفس المؤاخذة: فلا يمكن أن تكون مرادة من الرواية؛ لأنّها من الأفعال الخارجية التي لا يقبل الارتفاع تشريعاً (أوثق الوسائل، ص٢٦٣).

---

١. يأتي في الصفحة التالية.

والحاصل: أنّه ليس فيما لا يعلمون أثر مجعول من الشارع مترتّب على الفعل لا بقيد العلم ولا الجهل حتّى يحكم الشارع بارتفاعه مع الجهل.

قلت: قد عرفت[٢٠] أنّ المراد برفع التكليف عدم توجيهه إلى المكلّف مع قيام المقتضي له، سواء كان هناك دليل يثبته لولا الرفع أم لا. فالرفع هنا نظير رفع الحرج في الشريعة. وحينئذٍ: فإذا فرضنا أنّه لا يقبح في العقل أن يوجّه التكليف بشرب الخمر على وجه يشمل صورة الشكّ فيه فلم يفعل ذلك ولم يوجب تحصيل العلم ولو بالاحتياط، ووجّه التكليف على وجه يختصّ بالعالم تسهيلاً على المكلّف كفى في صدق الرفع. وهكذا الكلام في الخطأ والنسيان، فلا يشترط في تحقّق الرفع وجود دليل يثبت التكليف في حال العمد وغيره.

نعم، لو قبح عقلاً المؤاخذة على الترك، كما في الغافل الغير المتمكّن من الاحتياط لم يكن في حقه رفع أصلاً؛ إذ ليس من شأنه أنّ يوجّه إليه التكليف.

وحينئذٍ فنقول: معنى رفع أثر التحريم فيما لا يعلمون عدم إيجاب الاحتياط والتحفّظ فيه حتّى يلزمه ترتّب العقاب إذا أفضى ترك التحفّظ إلىالوقوع في الحرام الواقعيّ.

وكذلك الكلام في رفع أثر النسيان والخطأ؛ فإنّ مرجعه إلى عدم إيجاب

---

(٢٠) حاصل ما أجاب به: أنّ المراد بالرفع ليس رفع الاستحقاق ابتداء، بل بمعنى عدم توجيه الخطاب على نحو يشمل موارد الأشياء التسعة، إمّا بعدم إرادة مواردها من الخطابات المثبتة على وجه الإطلاق، وإمّا بتوجيه الخطاب على وجه يختصّ بغيرها مع قيام المقتضي للإطلاق، ويترتّب عليه ارتفاع الاستحقاق والمؤاخذة (أوثق الوسائل، ص٢٦٣ ـ ٢٦٤).

المرتفع في حديث الرفع هو إيجاب التحفظ والاحتياط

التحفّظ عليه؛ وإلّا فليس في التكاليف ما يعمّ صورة النسيان؛ لقبح تكليف الغافل.

والحاصل: أنّ المرتفع في ما لا يعلمون وأشباهه ممّا لا يشمله أدلّة التكليف هو إيجاب التحفّظ على وجه لا يقع في مخالفة الحرام الواقعيّ، ويلزمه ارتفاع العقاب واستحقاقه. فالمرتفع أوّلاً وبالذات أمر مجعول يترتّب عليه ارتفاع أمر غير مجعول.

ونظير ذلك ما ربما يقال في ردّ من تمسّك على عدم وجوب الإعادة على من صلّى في النجاسة ناسياً بعموم حديث الرفع: من أنّ وجوب الإعادة وإن كان حكماً شرعيّاً، إلّا أنّه مترتّب على مخالفة المأتي به للمأمور به الموجب لبقاء الأمر الأوّل، وهي ليست من الآثار الشرعيّة للنسيان، وقد تقدّم[1] أنّ الرواية لا تدلّ على رفع الآثار الغير المجعولة، ولا الآثار الشرعيّة المترتّبة عليها، كوجوب الإعادة فيما نحن فيه.

ويردّه ما تقدّم[2] في نظيره من أنّ الرفع راجع إلى شرطيّة طهارة اللباس بالنسبة إلى الناسي، فيقال ـ بحكم حديث الرفع ـ: إنّ شرطيّة الطهارة شرعاً مختصّة بحال الذكر، فيصير صلاة الناسي في النجاسة مطابقة للمأمور به، فلا يجب الإعادة. وكذلك الكلام في الجزء المنسي، فتأمّل(٢١).

(٢١) إشارة إلى أنّ الجزئية والشرطية وإن لم تكونا من الآثار الشرعيّة أيضاً ـ كما هو مختاره ﷺ من انتزاعيّة الأحكام الوضعية عن التكليفية ـ إلّا أنّ المرفوع هو نفس ما انتزع عنه الجزئية أو الشرطية وهو وجوب المركّب منه أو المقيّد به فيكون أيضاً مشمولاً لدليل الرفع (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص١٩٦ ـ ١٩٧).

١. تقدّم في الصفحة: ٢٢٣.

٢. تقدّم في الصفحة: ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

اختصاص الرفع بما لا يكون في رفعه ما ينافي الامتنان

واعلم أيضاً: أنّه لو حكمنا بعموم الرفع لجميع الآثار فلا يبعد اختصاصه بما لا يكون في رفعه ما ينافي الامتنان على الأمّة، كما إذا استلزم إضرار المسلم، فإتلاف المال المحترم نسياناً أو خطأً لا يرتفع معه الضمان، وكذلك الإضرار بمسلم[٢٢] لدفع الضرر عن نفسه لا يدخل في عموم ما اضطرّوا إليه؛ إذ لا امتنان في رفع الأثر عن الفاعل بإضرار الغير، فليس الإضرار بالغير نظير سائر المحرّمات الإلهيّة المسوّغة لدفع الضرر.

وأمّا ورود الصحيحة المتقدّمة عن المحاسن[١] في مورد حقّ الناس ـ أعني العتق والصدقة ـ فرفع أثر الإكراه عن الحالف يوجب فوات نفع على المعتق والفقراء، لا إضراراً بهم، وكذلك رفع أثر الإكراه عن المكره فيما إذا تعلّق الإكراه بإضرار مسلم من باب عدم وجوب تحمّل الضرر لدفع الضرر عن الغير ولا ينافي الامتنان، وليس من باب الإضرار على الغير لدفع الضرر عن النفس لينافي ترخيصه الامتنان على العباد؛ فإنّ الضرر أوّلاً وبالذات متوجّه على الغير بمقتضى إرادة المكرِه ـ بالكسر ـ لا على المكرَه ـ بالفتح ـ، فافهم.

---

(٢٢) الإكراه على إتلاف المال يتصوّر على وجهين: أحدهما: أن يتوجّه الإضرار من المكره ـ بالكسر ـ أوّلاً وبالذات إلى المكره ـ بالفتح ـ فألزمه ـ مثلاً ـ بإعطاء دراهم، إلّا أنّه أراد دفعه عن نفسه بإدخاله على غيره، ولا ريب في كون ارتفاع الضمان عن المكره بالفتح ـ حينئذٍ ـ منافياً للامتنان.

وثانيهما: أن يتعلّق الغرض أوّلاً وبالذات بإدخال الضرر على شخص فأكره آخر على الإضرار به. وحينئذٍ لا ريب في عدم منافاة ارتفاع الضمان من المكره ـ بالفتح ـ للامتنان؛ لكون السبب هنا أقوى من المباشر. ويحتمل في كلا المقامين ملاحظة أقلّ الضررين، ولعلّه لذا أمر بالتأمّل (أوثق الوسائل، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥).

---

١. تقدّمت في الصفحة: ٢٢٠.

بقي في المقام شيء وإن لم يكن مربوطاً به، وهو:

المراد من رفع الحسد

أنّ النبويّ المذكور المشتمل على ذكر «الطيرة والحسد والتفكّر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الانسان بشفتيه»[١] ظاهره رفع المؤاخذة على الحسد، مع مخالفته لظاهر الأخبار الكثيرة[٢].

ويمكن حمله على ما لم يظهر الحاسد أثره باللسان أو غيره؛ بجعل عدم النطق باللسان قيداً له أيضاً.

ويؤيّده تأخير الحسد عن الكلّ في مرفوعة النهديّ عن أبي عبدالله عليه السلام المرويّة في أواخر أبواب الكفر والإيمان من أُصول الكافي، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «وضع عن أمّتي تسعة أشياء: الخطأ والنسيان وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطرّوا إليه وما استكرهوا عليه والطيرة والوسوسة في التفكّر في الخلق والحسد ما لم يظهر بلسان أو بيد ...»[٣] الحديث.

ولعلّ الاقتصار في النبويّ الأوّل على قوله صلى الله عليه وآله: «ما لم ينطق»؛ لكونه أدنى مراتب الإظهار.

وروي: «ثلاثة لا يسلم منه أحد: الطيرة والحسد والظنّ، قيل فما نصنع؟ قال: إذا تطيّرت فامض، وإذا حسدت فلا تبغ، وإذا ظننت فلا تحقّق»[٤].

والبغي: عبارة عن استعمال الحسد، وسيأتي في رواية «الخصال»: «أنّ المؤمن لا يستعمل حسده»[٥]؛ ولأجل ذلك عدّ في «الدروس» من الكبائر ـ في باب

---

١. التوحيد، ص ٣٥٣، ح ٢٤؛ الخصال، ص ٤١٧، ح ٩؛ وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٣٦٩، ح ٢٠٧٦٩.

٢. الكافي، ج ٢، ص ٣٠٦، باب الحسد.

٣. الكافي، ج ٢، ص ٤٦٣، ح ٢؛ وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٣٧٠، ح ٢٠٧٧١.

٤. الفائق في غريب الحديث، ج ٢، ص ٣١٢، مادة «طير»؛ النهاية لابن الأثير، ج ٣، ص ١٥٢، مادّة «طير»؛ عنه في بحار الأنوار، ج ٥٥، ص ٣٢٠، ذيل الحديث ٩؛ مجموعة ورّام، ج ١، ص ١٢٧.

٥. لم يوجد في الخصال، بل عثرنا عليه في الكافي، ج ٨، ص ١٠٨، ح ٨٦؛ وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٣٦٧، ح ٢٠٧٦١.

الشهادة ـ إظهار الحسد، لا نفسه[١]. وفي «الشرائع»: «أنّ الحسد معصية، وكذا الظنّ بالمؤمن، والتظاهر بذلك قادح في العدالة[٢]».

والإنصاف: أنّ في كثير من أخبار الحسد إشارة إلى ذلك.

المراد من رفع الطيرة

وأمّا الطيرة ـ بفتح الياء، وقد يسكّن ـ وهي في الأصل التشؤّم بالطير[٣]؛ لأنّ أكثر تشؤّم العرب كان به، خصوصاً الغراب، والمراد إمّا رفع المؤاخذة عليها، ويؤيّده ما روي من: «أنّ الطِيَرَة شرك وإنّما يذهبه التوكّل»[٤]. وإمّا رفع أثرها (٢٣)؛ لأنّ التطيّر كان يصدّهم عن مقاصدهم فنفاه الشرع.

المراد من الوسوسة في الخلق

وأمّا الوسوسة في التفكّر في الخلق، كما في النبويّ الثاني، أو التفكّر في الوسوسة فيه، كما في الأوّل فهما واحد، والأوّل أنسب، ولعلّ الثاني اشتباه من الراوي.

والمراد به كما قيل[٥]: وسوسة الشيطان للإنسان عند تفكّره في أمر الخلقة، وقد استفاضت الأخبار بالعفو عنه.

ففي صحيحة جميل بن درّاج، قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّه يقع في قلبي

---

(٢٣) كان أثرها عندهم ممنوعيّة الاقتحام في الأمور عند تحقّقها، فلو سكت الشارع عنها كان إمضاء لتلك الممنوعية، كسائر السير الممضاة بالسكوت، فالردع عنها رفع للإمضاء المسبّب عن السكوت، والإمضاء أثر شرعيّ قابل للرفع والوضع (مشكيني).

---

١. الدروس، ج ٢، ص ١٢٦.

٢. الشرائع، ج ٤، ص ١٣١.

٣. مجمع البحرين، ج ٣، ص ٣٨٥، مادّة «طير».

٤. النهاية لابن الأثير، ج ٢، ص ٤٦٧، مادة «شرك»؛ عنه في بحار الأنوار، ج ٥٥، ص ٣٢٢، ذيل الحديث ١٠؛ مسند احمد، ج ١، ص ٣٨٩؛ سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ١١٧٠، ح ٣٥٣٨؛ سنن أبي داود، ج ٢، ص ٢٣٠، ح ٣٩١٠.

٥. المجلسي في مرآة العقول، ج ١١، ص ٣٩٣.

أمر عظيم. فقال ﷺ: «قل لا إله إلّا الله» قال جميل: فكلّما وقع في قلبي شيء قلت: لا إله إلّا الله فذهب عنّي»[١].

وفي رواية حمران عن أبي عبدالله ﷺ، عن الوسوسة وإن كثرت، قال: «لا شيء فيها، تقول: لا إله إلّا الله»[٢].

وفي صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله ﷺ: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، إنّي هلكت: فقال له ﷺ: «أتاك الخبيث فقال لك مَن خلقك؟ فقلت الله تعالى، فقال مَنْ خلقه؟» فقال: إي والذي بعثك بالحقّ قال كذا، فقال ﷺ: «ذاك والله محض الإيمان».

قال ابن أبي عمير: حدّثت ذلك عبد الرحمن بن الحجّاج فقال: حدّثني أبي عن أبي عبدالله ﷺ: «إنّ رسول الله ﷺ إنّما عنى بقوله: هذا محض الإيمان خوفه أن يكون قد هلك حيث عرض في قلبه ذلك»[٣].

وفي رواية أُخرى عنه ﷺ: «والذي بعثني بالحقّ إنّ هذا لصريح الإيمان، فإذا وجدتموه فقولوا: آمنّا بالله ورسوله ولا حول ولا قوّة إلّا بالله»[٤].

وفي رواية أُخرى عنه ﷺ: «إنّ الشيطان أتاكم من قبل الأعمال فلم يقوَ عليكم، فأتاكم من هذا الوجه لكي يستزلّكم، فإذا كان كذلك فليذكر أحدكم الله وحده»[٥].

ويحتمل أن يراد بالوسوسة في الخلق الوسوسة في أمور الناس وسوء الظنّ بهم، وهذا أنسب بقوله: «ما لم ينطق بشفتيه»[٦].

---

١. الكافي، ج ٢، ص ٤٢٤، ح ٢؛ مشكاة الأنوار، ص ٤٣٣، ح ١٤٥٠؛ وسائل الشيعة، ج ٧، ص ١٦٧، ح ٩٠٢٥.
٢. الكافي، ج ٢، ص ٤٢٥، ح ٢؛ وسائل الشيعة، ج ٧، ص ١٦٨، ح ٩٠٢٨.
٣. الكافي، ج ٢، ص ٤٢٥، ح ٣؛ بحار الأنوار، ج ٥٥، ص ٣٢٤، ذيل الحديث ١٣.
٤. الكافي، ج ٢، ص ٤٢٦، ح ٤؛ وسائل الشيعة، ج ٧، ص ١٦٨، ح ٩٠٢٧.
٥. الكافي، ج ٢، ص ٤٢٥، ح ٥؛ وسائل الشيعة، ج ٧، ص ١٦٨، ح ٩٠٢٦.
٦. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٢٢٧، الهامش ١.

ثمّ هذا الذي ذكرنا هو الظاهر المعروف في معنى الثلاثة الأخيرة المذكورة في الصحيحة.

وفي الخصال بسند فيه رفع، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ثلاث لم يعر منها نبيّ فمن دونه: الطيرة والحسد والتفكّر في الوسوسة في الخلق»[1].

ما ذكره الصدوق في تفسير الطيرة والحسد والوسوسة

وذكر الصدوق رحمه الله في تفسيرها: أنّ المراد بالطيرة التطيّر بالنبي صلى الله عليه وآله أو المؤمن، لا تطيّره؛ كما حكى الله عزّ وجلّ عن الكفّار: ﴿قالُوا اطَّيَّرْنا بِكَ وَبِمَنْ مَعَكَ﴾[2].

والمراد بالحسد أن يُحسَد، لا أن يَحسد؛ كما قال الله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النّاسَ عَلى ما آتاهُمُ اللهُ﴾[3].

والمراد بالتفكّر ابتلاء الانبياء عليهم السلام بأهل الوسوسة، لا غير ذلك؛ كما حكى الله عن الوليد بن مغيرة: ﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ﴾[4][5]، فافهم.

وقد خرجنا في الكلام في النبويّ الشريف عما يقتضيه وضع الرسالة.

الاستدلال بحديث «الحجب» والمناقشة فيه

ومنها: قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»[6]. فإنّ المحجوب حرمة شرب التتن، فهي موضوعة عن العباد.

وفيه: أنّ الظاهر (٢٤) ممّا حجب الله علمه ما لم يبيّنه للعباد، لا ما بيّنه

---

(٢٤) حاصله: أنّه يحتمل أن يراد من قوله: «ما حجب الله» ما لم يبيّنه الله لهم، وأن يراد ما اختفى علمه عليهم؛ لأجل طروّ الحوادث الخارجة. والظاهر بقرينة نسبة الحجب إلى الله هي إرادة المعنى الأوّل، وعليه فلا دلالة في الرواية على المدّعى (أوثق الوسائل، ص ٢٦٥).

---

١. الخصال، ص ٨٩، ح ٢٧؛ بحار الأنوار، ج ١١، ص ٧٥، ح ٢.

٢. النمل (٢٧): ٤٧.

٣. النساء (٤): ٥٤.

٤. المدثّر (٧٤): ١٨ ـ ١٩.

٥. الخصال، ص ٨٩ ـ ٩٠، ذيل الحديث ٢٧.

٦. تقدم تخريجه في الصفحة: ٢١٩.

واختفى عليهم من معصية من عصى الله في كتمان الحقّ أو ستره؛ فالرواية مساوقة لما ورد عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «إن الله تعالى حدّ حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تنقصوها، وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً لها فلا تتكلّفوها؛ رحمةً من الله لكم»[1].

الاستدلال بحديث «السعة» والمناقشة فيه

ومنها: قوله عليه السلام: «الناس في سعة ما لم يعلموا»[2]. فإنّ كلمة ما إمّا موصولة أضيف إليه السعة، وإمّا مصدريّة ظرفيّة، وعلى التقديرين يثبت المطلوب.

وفيه: ما تقدّم (٢٥) في الآيات[3] من أنّ الأخباريّين لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط على من لم يعلم وجوب الاحتياط من العقل والنقل بعد التأمّل والتتبع.

الاستدلال برواية «عبد الأعلى» والمناقشة فيه

ومنها: رواية عبد الأعلى عن الصادق عليه السلام، قال: سألته عمّن لم يعرف شيئاً، هل عليه شيء؟ قال: «لا»[4].

بناءً على أنّ المراد بالشيء الأوّل فرد معيّن مفروض في الخارج حتّى

---

(٢٥) فإنّ المعنى: الناس في سعة مادام لا يعلمون، ولكن قد علم وجوب الاحتياط من أخباره، فلا سعة ـ حينئذٍ ـ بل يجب الاحتياط. نعم الاستدلال بالبراءة صحيح بناء على كون كلمة «ما» موصولة؛ فإنّ كون الناس في سعة من ناحية الشيء الذي لا يعلمونه ينافي وجوب الاحتياط فيه؛ فإنّه ضيق (مشكيني).

١. نهج البلاغة، ص ٤٨٧، ح ١٠٥، باب الحِكَم؛ غرر الحكم، ص ١٧٦، ح ٣٣٦٧؛ الأمالي للمفيد، ص ١٥٩، ح ٢، المجلس ٢٠؛ الفقيه، ج ٤، ص ٧٦، ح ٥١٤٩؛ وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٢٦٠، ح ٢٠٤٥٢.

٢. المعتبر للمحقّق الحلّي، ج ٢، ص ٤٧٨؛ عوالي اللئالي، ج ١، ص ٤٢٤، ح ١٠٩؛ الكافي، ج ٦، ص ٢٩٧، ح ٢؛ تهذيب الأحكام، ج ٩، ص ٩٩، ح ٤٣٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢٤، ص ٩٠، ح ٣٠٠٧٧. ما في الكافي والتهذيب والوسائل قريب ممّا في المتن.

٣. تقدّم في الصفحة: ٢١٨.

٤. الكافي، ج ١، ص ١٦٤، ح ٢؛ التوحيد، ص ٤١٢، ح ٨؛ الفصول المهمّة للحرّ العاملي، ج ١، ص ٦٧٨، ح ١٠٦٧.

لا يفيد العموم في المنفيّ، فيكون المراد: هل عليه شيء في خصوص ذلك الشيء المجهول؟ وأمّا بناءً على إرادة العموم فظاهره السؤال عن القاصر الذي لا يدرك شيئاً.

الاستدلال برواية «أيّ رجل...» والمناقشة فيه

ومنها: قوله ﷺ: «أيّ رجلٍ ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه»[1].

وفيه: أنّ الظاهر من الرواية ونظائرها من قولك: فلان عمل بكذا بجهالة، هو اعتقاد الصواب أو الغفلة عن الواقع، فلا يعمّ صورة التردّد في كون فعله صواباً أو خطأً.

ويؤيّده أنّ تعميم الجهالة بصورة التردّد يحوج الكلام إلى التخصيص بالشاكّ الغير المقصّر، وسياقه يأبى عن التخصيص، فتأمّل[(٢٦)].

الاستدلال برواية «إنّ الله تعالى يحتجّ...» والمناقشة فيه

ومنها: قوله ﷺ: «إنّ الله تعالى يحتجّ على العباد بما آتاهم وعرّفهم»[2].

وفيه: أنّ مدلوله ـ كما عرفت[(٢٧)] في الآيات وغير واحد من الأخبار[3] ـ ممّا لا ينكره الأخباريّون.

ومنها: قوله ﷺ في مرسلة الفقيه: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي»[4].

استدلّ به الصدوق على جواز القنوت بالفارسيّة[5]، واستند إليه في أماليه،

---

(٢٦) إشارة إلى أنّ التخصيص لازم على كلّ حال؛ فإنّه يجب تخصيصه في الغافل أيضاً بغير المقصّر (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص١٩٨).

(٢٧) يعني: أنّ الأخباريّين يقولون: إنّ الله قد آتانا وعرّفنا وجوب الاحتياط في الشبهات (مشكيني).

---

١. تهذيب الأحكام، ج ٥، ص ٧٣، ح ٢٣٩؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢٤٨، ح ١٠٥٥٨.

٢. المحاسن، ص ٢٣٧، ح ٢٠٤؛ الكافي، ج ١، ص ١٦٤، ح ٤؛ التوحيد، ص ٤١٣، ح ١٠.

٣. تقدّم تخريجها في الصفحة: ٢١٨.

٤. الفقيه، ج ١، ص ٣١٧، ح ٩٣٧؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٨٩، ح ٧٩٩٧.

٥. الفقيه، ج ١، ص ٣١٧.

الاستدلال بمرسلة الفقيه

حيث جعل إباحة الأشياء حتّى يثبت الحظر من دين الإماميّة[1].

ودلالته على المطلوب أوضح من الكلّ، وظاهره عدم وجوب الاحتياط؛ لأنّ الظاهر (٢٨) إرادة ورود النهي في الشيء من حيث هو، لا من حيث كونه مجهول الحكم، فإن تمّ ما سيأتي من أدلّة الاحتياط[2] دلالةً وسنداً وجب ملاحظة التعارض بينها وبين هذه الرواية وأمثالها ممّا يدلّ على عدم وجوب الاحتياط، ثمّ الرجوع إلى ما تقتضيه قاعدة التعارض.

الاستدلال بصحيحة عبدالرحمن ابن الحجّاج

وقد يحتجّ بصحيحة (٢٩) عبد الرحمن بن الحجّاج، في من تزوّج امرأة في

---

(٢٨) فشرب التتن حلال ما لم يرد فيه بعنوان شرب التتن نهيٌ، فإطلاقه يشمل ما لو ورد النهي بعنوان «مجهول الحلّيّة والحرمة» فيعارض أخبار الاحتياط (مشكيني)

(٢٩) المقصود في المقام إثبات البراءة في الشبهات الحكميّة، ودلالة الخبر عليها تتوقّف على أُمور: الأوّل: كون المراد بالجهالة هي الجهالة بالحكم دون الموضوع. الثاني: كون المراد الجهالة البسيطة؛ بمعنى الشكّ والترديد، لا المركّبة؛ أعني: الغفلة أو اعتقاد الجواز. الثالث: كون المعذوريّة بمعنى الحلّيّة والإباحة، لا عدم ترتّب حكم وضعيّ مثلاً.

ثمّ إنّ محلّ الاستشهاد في الخبر فقرتان: إحديهما ما دلّ على معذوريّة الجاهل بالتحريم، والثانية: ما دلّ على معذوريّة الجاهل بالعدّة. أمّا الفقره الأُولى: فالمراد بالجهالة فيها وإن كانت عبارة عن الجهالة في الحكم، إلّا أنّ المراد بها الجهالة المركّبة دون البسيطة؛ لما في التعليل بأنّه لا يقدر على الاحتياط، وكذا المراد بالمعذوريّة عدم حرمة المزوّجة مؤبّدة، فلا يصحّ الاستدلال بها. وأمّا الفقرة الثانية: فصورها ثلاث نذكرها على ما رتّبها المصنّف، الأُولى: الجهل بانقضاء العدّة مع العلم بأصلها ومقدارها، وهذه الصورة خارجة عن محلّ البحث؛ لكون الشبهة موضوعيّة؛ ولعدم المعذوريّة فيها تكليفاً؛ لاستصحاب بقاء العدّة، فتحمل المعذوريّة ـ حينئذٍ ـ على الوضعية. الثانية: الشك في مقدار العدّة شرعاً مع العلم بأصلها، وهذه الصورة أيضاً خارجة عن البحث؛

---

١. الاعتقادات للصدوق، ص ١١٤، ولم نعثر عليه في أماليه.

٢. يأتي في الصفحة: ٢٤٠.

عدّتها، قال: «أمّا إذا كان بجهالة فليتزوّجها بعدما تنقضي عدّتها، فقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك». قلت: بأيّ الجهالتين أعذر، بجهالته أنّ ذلك محرّم عليه، أم بجهالته أنّها في عدّة؟ قال: «إحدى الجهالتين أهون من الأخرى، الجهالة بأنّ الله حرّم عليه ذلك؛ وذلك لأنّه لا يقدر معها على الاحتياط». قلت: فهو في الأُخرى معذور؟ قال: «نعم، إذا انقضت عدّتها فهو معذور في أن يتزوّجها»[1].

المناقشة في الاستدلال بالصحيحة

وفيه: أنّ الجهل بكونها في العدّة إن كان مع العلم بالعدّة في الجملة والشكّ في انقضائها، فإن كان الشكّ في الانقضاء مع العلم بمقدارها، فهو شبهة في الموضوع خارج عمّا نحن فيه، مع أنّ مقتضى الاستصحاب المركوز في الأذهان عدم الجواز.

ومنه يعلم: أنّه لو كان الشكّ في مقدار العدّة فهي شبهة حكميّة قصّر في السؤال عنها، فهو ليس معذوراً فيها اتّفاقاً؛ لأصالة بقاء العدّة وأحكامها، بل في رواية أُخرى أنّه: «إذا علمت أنّ عليها العدّة لزمتها الحجّة»[2]. فالمراد من المعذوريّة عدم حرمتها عليه مؤبّداً، لا من حيث المؤاخذة.

ويشهد له أيضاً: قوله ﷺ ـ بعد قوله: «نعم، إنّه إذا انقضت عدّتها فهو معذور» ـ: «في أن يتزوّجها».

لعدم المعذوريّة فيها من جهة ترك الفحص في الشبهة الحكمية، ومن جهة الاستصحاب فيجب الحمل على المعذورية الوضعية. الثالثة: الجهل بأصل تشريع العدّة، وفيها لا يعذر الجاهل تكليفاً قطعاً، فالمراد: المعذورية الوضعية. (مشكيني)

---

١. الكافي، ج ٥، ص ٤٢٧، ح ٣؛ تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٣٠٦، ح ١٢٧٤؛ الاستبصار، ج ٣، ص ١٨٦، ح ٦٧٦؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٥١، ح ٢٦٠٦٨.

٢. الكافي، ج ٧، ص ١٩٣، ح ٢؛ تهذيب الأحكام، ج ١٠، ص ٢١، ح ٦١؛ وسائل الشيعة، ج ٢٨، ص ١٢٧، ح ٣٦٣٨٥.

وكذا مع الجهل بأصل العدّة؛ لوجوب الفحص، وأصالة عدم تأثير العقد، خصوصاً مع وضوح الحكم بين المسلمين الكاشف عن تقصير الجاهل.

هذا إن كان الجاهل ملتفتاً شاكّاً، وإن كان غافلاً أو معتقداً للجواز (٣٠) فهو خارج عن مسألة البراءة؛ لعدم قدرته على الاحتياط.

وعليه يحمل تعليل معذوريّة الجاهل بالتحريم بقوله ﷺ: «لأنّه لا يقدر»، وإن كان تخصيص الجاهل بالحرمة بهذا التعليل يدلّ على قدرة الجاهل بالعدّة على الاحتياط، فلا يجوز حمله على الغافل، إلّا أنّه إشكال يرد على الرواية على كلّ تقدير، ومحصّله لزوم التفكيك بين الجهالتين، فتدبّر فيه وفي دفعه.

الاستدلال برواية «كلّ شيء فيه حلال وحرام...»

وقد يستدلّ [١] على المطلب أخذاً من الشهيد في «الذكرى» [٢] بقوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» [٣].

ما ذكره السيّد الصدر في تقريب الاستدلال

وتقريب الاستدلال ـ كما في شرح الوافية [٤] ـ أنّ كلّ شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى أنّك تقسّمه إلى هذين وتحكم عليه بأحدهما لا على

---

(٣٠) يعني: في كلّ من الصور الأربع الماضية، وقوله: «على كلّ تقدير» يعني: أنّ إشكال التفكيك وارد، سواء أُريد من الجهالة: البسيطة أو المركّبة، وحاصله: لزوم حمل الجهالة في الفقرة الأُولى على الجهالة المركّبة ـ أعني: الغفلة ـ وفي الفقرة الثانية على الجهالة البسيطة ـ أعني: الشكّ ـ لحكم الإمام ؑ بعدم إمكان الاحتياط في الأُولى وإمكانه في الثانية. وأمّا دفع الإشكال، فبدعوى: أنّ الغالب في الجهل بالحكم هو الغفلة؛ إذ مع وضوح الحكم بين المسلمين قلّما يتّفق مع الالتفات إليه الشكّ فيه بخلاف الجهل بكونها في العدّة؛ فإنّه يتحقّق غالباً مع الالتفات (مشكيني ـ شروح).

---

١. الوافية، ص ١٨١.

٢. ذكرى الشيعة، ج ١، ص ٥٢.

٣. الكافي، ج ٥، ص ٣١٣، ح ٣٩؛ الفقيه، ج ٣، ص ٣٤١، ح ٤٢٠٨؛ تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٢٢٦، ح ٩٨٨؛ وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٨٨، ح ٢٢٠٥٠، فيها: «حتّى تعلم أنّه حرام».

٤. حاشية الوافية (المخطوط)، ص ٢٤٧ وما بعدها.

التعيين ولا تدري المعيّن منهما فهو لك حلال. فيقال حينئذ: إنّ الرواية صادقة على مثل اللحم[٣١] المشترى من السوق المحتمل للمذكّى والميتة، وعلى شرب التتن، وعلى لحم الحمير إن شككنا فيه؛ لأنّه يصدق على كلّ منها أنّه شيء فيه حلال وحرام عندنا، بمعنى أنّه يجوز لنا أن نجعله مقسماً لحكمين فنقول هو إمّا حلال وإمّا حرام.

المناقشة في الاستدلال

أقول: الظاهر أنّ المراد بقوله ﷺ: «فيه حلال وحرام» كونه منقسماً إليهما، ووجود القسمين فيه بالفعل لا مردّداً بينهما؛ إذ لا تقسيم مع الترديد أصلاً، لا ذهناً ولا خارجاً.

فالمعنى ـ والله العالم ـ: أنّ كلّ كلّي فيه قسم حلال وقسم حرام ـ كمطلق لحم الغنم المشترك بين المذكّى والميتة ـ، فهذا الكلّي لك حلال إلى أن تعرف القسم الحرام معيّناً في الخارج فتدعه.

وعلى الاستخدام[٣٢] يكون المراد: أنّ كلّ جزئيّ خارجيّ في نوعه القسمان المذكوران فذلك الجزئي لك حلال حتّى تعرف القسم الحرام من ذلك الكلّي في الخارج فتدعه. وعلى أيّ تقدير فالرواية مختصّة بالشبهة في الموضوع.

ثمّ الظاهر أنّ ذكر هذا القيد مع تمام الكلام بدونه ـ كما في قوله ﷺ في رواية أُخرى: «كلّ شي لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام»[١] ـ بيان منشأ الاشتباه الذي يعلم من قوله ﷺ: «حتّى تعرف».

هذه جملة ما استدلّ به من الأخبار.

---

(٣١) هذا مثال للشبهة الموضوعية، والمثالان الآتيان للشبهة الحكمية (مشكيني)

(٣٢) بأن يراد من الضمير: النوع ـ مثلاً ـ ومن مرجعه: جزئيّ من جزئيّاته (مشكيني)

---

١. الكافي، ج ٥، ص ٣١٤، ح ٤٠؛ تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٢٢٦، ح ٩٨٩؛ وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٩٠، ح ٢٢٠٥٣.

والإنصاف ظهور بعضها في الدلالة على عدم وجوب الاحتياط فيما لا نصّ فيه من الشبهة، بحيث لو فرض تماميّة الأخبار الآتية للاحتياط[١] وقعت المعارضة بينهما، لكن بعضها غير دالّ إلّا على عدم وجوب الاحتياط لو لم يرد أمر عامّ به، فلا يعارض ما سيجيئ من أخبار الاحتياط لو نهضت للحجّية سنداً ودلالةً.

الدليل العقلي على البراءة «قاعدة قبح العقاب بلا بيان»

الثالث من الأدلّة: حكم العقل بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف. ويشهد له حكم العقلاء كافّة بقبح مؤاخذة المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلاً بتحريمه.

حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل لا يكون بياناً

ودعوى: أنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيانٌ عقلي فلا يقبح بعده المؤاخذة، مدفوعة؛ بأنّ قاعدة القبح واردة عليها؛ لأنّها فرع احتمال الضرر[٣٣]، أعني العقاب، ولا احتمال بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان. فمورد قاعدة دفع العقاب المحتمل هو ما ثبت العقاب فيه ببيان الشارع للتكليف فتردّد المكلّف به بين أمرين، كما في الشبهة المحصورة

---

(٣٣) يعنى: أنّ قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل فرع احتمال الضرر وهو موقوف على وجود البيان، وحيث إنّه ليس هنا بيان، يتحقّق موضوع قبح العقاب بلا بيان. والحكم بأنّ قاعدة وجوب الدفع بيان دوريّ؛ فإنّ جريان القاعدة يتوقّف على تحقّق موضوعها ـ أعني: احتمال الضرر ـ وهو على الفرض يتوقّف على جريان القاعدة؛ إذ لولاه لا بيان حتّى يحتمل الضرر. وبعبارة أُخرى: لا بيان في مورد الشكّ في التكليف إلّا من ناحية قاعدة وجوب الدفع، وحيث إنّها يتوقّف على إحراز موضوعها ـ أعني: احتمال الضرر مع قطع النظر عنها ـ فلا تجري هي؛ فإنّه لا يحتمل الضرر مع قطع النظر عنها، بل يحرز ـ حينئذٍ ـ موضوع قاعدة القبح، وهو الشكّ مع عدم البيان فتجري بلا إشكال (مشكيني)

---

١. يأتي في الصفحة: ٢٤١ وما بعدها.

وما يشبهها. هذا كلّه إن أُريد بالضرر العقاب.

وإن أُريد مضرّة أُخرى غير العقاب ـ التي لا يتوقّف ترتّبها على العلم ـ فهو وإن كان محتملاً لا يرتفع احتماله بقبح العقاب من غير بيان إلّا أنّ الشبهة من هذه الجهة موضوعية (٣٤) لا يجب الاحتياط فيها باعتراف الأخباريّين[١]، فلو ثبت وجوب دفع المضرّة المحتملة لكان هذا مشترك الورود، فلابدّ على كلا القولين إمّا من منع وجوب الدفع، وإمّا من دعوى ترخيص الشارع وإذنه فيما شكّ في كونه من مصاديق الضرر، وسيجيء توضيحه في الشبهة الموضوعية[٢] إن شاء الله.

الدليل العقلي المذكور ليس من أدلّة البراءة

واعلم، أنّ هذا الدليل العقلي كبعض ما تقدّم من الأدلّة النقلية معلّق على عدم تمامية أدلّة الاحتياط، فلا يثبت به إلّا الأصل في مسألة البراءة، ولا يعدّ من أدلّتها بحيث تعارض أخبار الاحتياط.

الاستدلال على البراءة بوجوه غير ناهضة:

وقد يستدلّ على البراءة بوجوه غير ناهضة:

١. استصحاب البراءة المتيقّنة والمناقشة فيه

منها: استصحاب البراءة المتيقّنة حال الصغر أو الجنون[٣].

وفيه: أنّ الاستدلال به لا ينفع في المقام؛ لانّ الثابت به ترتّب اللوازم المجعولة الشرعية على المستصحب، والمستصحب هنا ليس إلّا براءة الذمّة من التكليف وعدم المنع من الفعل، أو من الترك وعدم استحقاق العقاب عليه،

---

(٣٤) حاصل الجواب يرجع إلى وجوه: أحدها: كون الشبهة موضوعية، ثانيها: منع وجوب دفع الضرر الدنيويّ المحتمل، وثالثها: ثبوت الرخصة من الشارع في ارتكابهما كما سيجيء في الشبهة الموضوعية (أوثق الوسائل، ص٢٧٠).

---

١. حكاه الوحيد البهبهاني في الفوائد الحائرية، ص ٢٤٠، الفائدة ٢٤.

٢. يأتي في الصفحة: ٢٨٧ وما بعدها.

٣. استدل به صاحب الفصول في الفصول، ص ٣٥٢.

والمطلوب في الآن اللاحق هو القطع بعدم ترتّب العقاب على الفعل أو ما يستلزم ذلك، ومن المعلوم أنّ المطلوب المذكور لا يترتّب على المستصحبات المذكوة؛ لأنّ عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة حتّى يحكم به الشارع في الظاهر.

وأمّا الإذن والترخيص في الفعل فهو وإن كان أمراً قابلاً للجعل ويستلزم انتفاء العقاب واقعاً، إلّا أنّ الإذن الشرعي ليس لازماً شرعيّاً للمستصحبات المذكورة، بل هو من المقارنات؛ حيث إنّ عدم المنع عن الفعل ـ بعد العلم إجمالاً بعدم خلوّ فعل المكلّف عن أحد الأحكام الخمسة ـ لا ينفكّ عن كونه مرخّصاً فيه، فهو نظير إثبات وجود أحد الضدّين بنفي الآخر بأصالة العدم، مع أنّه يمكن النظر فيه؛ بناءً على ما سيجيء[1] من اشتراط العلم ببقاء الموضوع في الاستصحاب، وموضوع البراءة في السابق ومناطها هو الصغير الغير القابل للتكليف، فانسحابها في القابل أشبه بالقياس من الاستصحاب، فتأمّل.

وبالجملة، فأصل البراءة أظهر عند القائلين بها والمنكرين لها من أن يحتاج إلى الاستصحاب.

ومنها: أنّ الاحتياط عَسِرٌ منفيّ وجوبه[2].

كون الاحتياط عسراً والمناقشة فيه

وفيه: أنّ تعسّره ليس إلّا من حيث كثرة موارده، فهي ممنوعة؛ لأنّ مجراها عند الأخباريّين موارد فقد النصّ على الحرمة وتعارض النصوص من غير مرجّح منصوص، وهي ليست بحيث يفضي الاحتياط فيها إلى الحرج، وعند المجتهدين موارد فقد الظنون الخاصّة، وهي عند الأكثر ليست بحيث يؤدّي الاقتصار عليها والعمل فيما عداها على الاحتياط إلى الحرج.

---

١. يأتي في الصفحة: ٥٧٤ ـ ٥٧٥.

٢. من المستدلّين بهذا الوجه السيّد المجاهد في المفاتيح، ص ٥٠٦.

[«أدلّة القول بالاحتياط»]

احتجّ للقول الثاني ـ وهو وجوب الكفّ عمّا يحتمل الحرمة ـ بالأدلّة الثلاثة:

فمن الكتاب طائفتان:

الاستدلال بالكتاب: ١. الآيات الناهية عن القول بغير علم

إحداهما: ما دلّ على النهي عن القول بغير علم[١]؛ فإنّ الحكم بترخيص الشارع لمحتمل الحرمة قول عليه بغير علم وافتراء؛ حيث إنّه لم يؤذن فيه.

ولا يرد ذلك على أهل الاحتياط؛ لأنّهم لا يحكمون بالحرمة، وإنّما يتركون لاحتمال الحرمة، وهذا بخلاف الارتكاب؛ فإنّه لا يكون إلّا بعد الحكم بالرخصة والعمل على الإباحة.

٢. الآيات الدالّة على لزوم الاحتياط والاتّقاء

الأخرى: ما دلّ بظاهره على لزوم الاحتياط والاتّقاء والتورّع، مثل ما ذكره الشهيد‌‌ في الذكرى في خاتمة قضاء الفوائت[٢] للدلالة على مشروعية الاحتياط في قضاء ما فعلت من الصلوات المحتملة للفساد، وهي قوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾[٣] و﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾[٤].

أقول: ونحوهما في الدلالة على وجوب الاحتياط: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾[٥]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[٦]، وقوله تعالى: ﴿فَإِن

---

١. مثل قوله تعالى في سورة الإسراء (١٧): ٣٦. ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾.

٢. ذكرى الشيعة، ج ٢، ص ٤٤٤.

٣. آل عمران (٣): ١٠٢.

٤. الحجّ (٢٢): ٧٨.

٥. التغابن (٦٤): ١٦.

٦. البقرة (٢): ١٩٥.

تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾[١].

والجواب:

الجواب عن آيات النهي عن القول بغير علم

أمّا عن الآيات الناهية عن القول بغير علم ـ مضافاً إلى النقض بشبهة الوجوب والشبهة في الموضوع ـ فبأنّ فعل الشيء المشتبه حكمه اتّكالاً على قبح العقاب من غير بيان المتّفق عليه بين المجتهدين والأخباريّين ليس من ذلك.

الجواب عن آيات الاحتياط

وأمّا عمّا عدا آية التهلكة فبمنع[٣٥] منافاة الارتكاب للتقوى والمجاهدة، مع أنّ غايتها الدلالة على الرجحان على ما استشهد به الشهيد[٢].

وأمّا عن آية التهلكة، فبأنّ الهلاك بمعنى العقاب معلوم العدم، وبمعنى غيره يكون الشبهة موضوعية لا يجب فيها الاجتناب بالاتّفاق.

الاستدلال على وجوب الإحتياط بالسنّة: ١. الأخبار الدالّة على حرمة القول والعمل بغير علم والجواب عنها

ومن السنّة طوائف:

إحداها: ما دلّ على حرمة القول والعمل بغير العلم[٣]. وقد ظهر جوابها ممّا ذكر في الآيات.

٢. الأخبار الدالّة على وجوب التوقّف:

الثانية: ما دلّ على وجوب التوقّف عند الشبهة وعدم العلم، وهي لا تحصى كثرة.

---

(٣٥) إذ التقوى عبارة عن إتيان الواجبات وترك المحرمات، فلا ينافي ارتكاب الشبهة التقوى: لفرض عدم العلم بحرمتها، وهكذا يقال في المجاهدة (أوثق الوسائل، ص ٢٧٢).

---

١. النساء (٤): ٥٩.
٢. ذكرى الشيعة، ج ٢، ص ٤٤٤.
٣. راجع الكافي، ج ١، ص ٤٢، باب النهي عن القول بغير علم؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٠، الباب ٤، ص ٣٥، الباب ٦.

وظاهر التوقّف المطلق السكون وعدم المضيّ، فيكون كناية عن عدم الحركة بارتكاب الفعل، وهو محصّل قوله عليه السلام في بعض تلك الأخبار: «الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»[١].

فنذكر بعض تلك الأخبار تيمّناً:

مقبولة ابن حنظلة

منها: مقبولة عمر بن حنظلة، عن أبي عبدالله عليه السلام، وفيها بعد ذكر المرجّحات: «إذا كان كذلك فأرجه (٣٦) حتّى تلقى إمامك؛ فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»[٢].

صحيحة جميل بن درّاج

ونحوها صحيحة جميل بن درّاج عن أبي عبدالله عليه السلام، وزاد فيها: «إنّ على كلّ حقّ حقيقة، وعلى كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه»[٣].

روايات الزهري والسكوني وعبد الأعلى

وفي روايات الزهري[٤] والسكوني[٥] وعبد الأعلى[٦]: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، وتركك حديثاً لم تروه (٣٧) خير من روايتك حديثاً لم تحصه».

---

(٣٦) الإرجاء: التأخير؛ أي: أخّره واحبس أمره. (مجمع البحرين، ج٢، ص١٤٦، مادّة «رجأ»).

(٣٧) بالبناء للفاعل، أي: تركك حديثاً لم تنقله عن غيرك بل ترويه على سبيل الوجادة خير من روايتك أحاديث لم تحصها كثرة (أوثق الوسائل، ص٢٧٣).

---

١. الكافي، ج ١، ص ٦٨، ح ١٠؛ الفقيه، ج ٣، ص ١١، ح ٣٢٣٣؛ تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٣٠٣، ح ٨٤٥؛ الاحتجاج، ج ٢، ص ٢٦٣، ح ٢٣٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٠٧، ح ٣٣٣٣٤.

٢. نفس المصدر السابق.

٣. المحاسن، ص ٢٢٦، ح ١٥٠؛ الكافي، ج ١، ص ٦٩، ح ١؛ الأمالي للصدوق، ص ٤٤٩، ح ٦٠٨؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١١٩، ح ٣٣٣٦٨.

٤. المحاسن، ص ٢١٦، ح ١٠٢؛ الكافي، ج ١، ص ٥٠، ح ٩؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٥٥، ح ٣٣٤٦٥.

٥. تفسير العيّاشي، ج ١، ص ٨، ح ٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٧١، ح ٣٣٥٢٠.

٦. تفسير العيّاشي، ج ٢، ص ١١٥، ح ١٥٠؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٧١، ح ٣٣٥٢٠.

رواية أبي شيبة

ورواية أبي شيبة عن أحدهما[١] عليهما السلام، وموثّقة سعد بن زياد عن جعفر عن أبيه عن آبائه عن النبي صلى الله عليه وآله، أنّه قال: «لا تجامعوا في النكاح على الشبهة، وقفوا عند الشبهات» إلى أن قال: «فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في التهلكة»[٢].

وتوهّم ظهور هذا الخبر المستفيض في الاستحباب مدفوع بملاحظة أنّ الاقتحام في التهلكة لا خير فيها أصلاً، مع أنّ جعله تعليلاً لوجوب الإرجاء في المقبولة وتمهيداً لوجوب طرح ما خالف الكتاب في الصحيحة قرينة على المطلوب، فساقه مساق قول القائل: ترك الأكل يوماً خير من أن أمنع منه سنةً، وقوله عليه السلام في مقام وجوب الصبر (٣٨) حتّى يتيقّن الوقت: «لأن أصلّي بعد الوقت أحبّ إليّ من أن أصلّي قبل الوقت»[٣]، وقوله عليه السلام في مقام التقية: «لأن أفطر يوماً من شهر رمضان فأقضيه أحبّ إليّ من أن يضرب عنقي»[٤].

وصية عليّ عليه السلام لابنه

ونظيره في أخبار الشبهة قول علي عليه السلام في وصيّةٍ لابنه: «أمسك عن طريق إذا خفت ضلاله؛ فإنّ الكفّ عند حيرة الضلال خيرٌ من ركوب الأهوال»[٥].

موثّقة حمزة بن طيّار

ومنها: موثّقة حمزة بن طيّار، أنّه عرض على أبي عبدالله بعض خطب أبيه عليه السلام، حتّى إذا بلغ موضعاً منها قال له: «كفّ واسكت». ثمّ قال أبو عبدالله: «إنّه لا يسعكم فيما ينزل بكم ممّا لا تعلمون إلّا الكفّ عنه والتثبّت والردّ إلى أئمّة الهدى عليهم السلام؛

---

(٣٨) هذا وما يأتي من قوله: «في مقام التقيّة» عطف على قول القائل (أوثق الوسائل، ص٢٧٣).

---

١. الزهد للأهوازي، ص ١٩، ح ٤١؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٥٨، ح ٣٣٤٧٦.
٢. تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٤٧٤، ح ١٩٠٤؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٥٩، ح ٣٣٤٧٨. في المصادر الحديثية «مسعدة» بدل «سعد».
٣. الفقيه، ج ١، ص ٢٢٣، ح ٦٧١؛ وسائل الشيعة، ج ٤، ص ١٦٩، ح ٤٨٢٠.
٤. الكافي، ج ٤، ص ٨٣، ح ٩؛ وسائل الشيعة، ج ١٠، ص ١٣٢، ح ١٣٠٣٤.
٥. نهج البلاغة، ص ٣٩٢، الكتاب ٣١؛ تحف العقول، ص ٦٩، كتاب أمير المؤمنين عليه السلام إلى الحسن عليه السلام.

حتّى يحملوكم فيه على القصد ويجلو عنكم فيه العمى ويعرّفوكم فيه الحق ؛ قال الله تعالى: «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»[1]»[2].

رواية جميل

ومنها: رواية جميل عن الصادق عن آبائه عليهم السلام، أنّه قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الأمور ثلاثة: أمر تبيّن لك رشده فاتّبعه، وأمر تبيّن لك غيّه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه فردّه إلى الله عزّوجلّ»[3].

رواية جابر

ومنها: رواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام في وصيّته لأصحابه: «إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده وردّوه إلينا حتّى نشرح لكم من ذلك ما شُرح لنا»[4].

رواية زرارة

ومنها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «حقّ الله على العباد أن يقولوا ما يعلمون ويقفوا عند ما لا يعلمون»[5].

وقوله عليه السلام في رواية المسمعي الواردة في اختلاف الحديثين: «وما لم تجدوا في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه؛ فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم، وعليكم الكفّ والتثبّت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتّى يأتيكم البيان من عندنا»[6].

إلى غير ذلك ممّا ظاهره وجوب التوقف[7].

---

١. النحل (١٦): ٤٣.

٢. المحاسن، ص ٢١٦، ح ١٠٦؛ الكافي، ج ١، ص ٥٠، ح ١٠؛ تفسير العيّاشي، ج ٢، ص ٢٦٠، ح ٣١؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٥٥، ح ٣٣٤٦٦.

٣. الفقيه، ج ٤، ص ٤٠٠، ح ٥٨٥٨؛ الأمالي للصدوق، ص ٣٨٢، ح ٤٨٦؛ الخصال، ص ١٥٣، ح ١٨٩؛ معاني الأخبار، ص ١٩٦، ح ٢..

٤. الأمالي للطوسي، ص ٢٣٢، ح ٤١١؛ بشارة المصطفى، ص ١١٣؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٢٠، ح ٣٣٣٧٠.

٥. الكافي، ج ١، ص ٤٣، ح ٧؛ الأمالي للصدوق، ص ٥٠٦، ح ٧٠١؛ روضة الواعظين، ج ٢، ص ٤٦٨؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٣، ح ٣٣١٠٨.

٦. عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ٢، ص ٢١، ح ٤٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١١٣، ح ٣٣٣٥٤.

٧. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٥٤، الباب ١٢.

الجواب عن الاستدلال بأخبار التوقف

والجواب: أنّ بعض هذه الأخبار (٣٩) مختصّ بما إذا كان المضيّ في الشبهة اقتحاماً في التهلكة، ولا يكون ذلك إلّا مع عدم معذوريّة الفاعل؛ لأجل القدرة على إزالة الشبهة بالرجوع إلى الإمام عليه السلام أو إلى الطرق المنصوبة منه، كما هو ظاهر المقبولة وموثّقة حمزة بن طيّار ورواية جابر ورواية المسمعي.

وبعضها وارد في مقام النهي عن ذلك؛ لاتّكاله في الأُمور العلمية على الاستنباطات العقلية الظنّيّة، أو لكون المسألة من الاعتقاديّات، كصفات الله تعالى ورسوله والأئمّة عليهم السلام، كما يظهر من قوله عليه السلام في رواية زرارة: «لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا»[1].

والتوقّف في هذه المقامات واجب.

وبعضها ظاهر في الاستحباب، مثل قوله عليه السلام: «أورع الناس من وقف عند الشبهة»[2]، وقوله عليه السلام: «لا ورع كالوقوف عند الشبهة»[3]، وقول أمير المؤمنين عليه السلام: «من ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك، والمعاصي حمى الله عزّ وجلّ، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها»[4].

---

(٣٩) حاصل ما ذكره: أنّ بعض هذه الأخبار ظاهر في وجوب التوقّف، إلّا أنّ مورده خارج عمّا نحن فيه، وبعضها ظاهر في استحبابه فلا يفيد المطلوب. والكلمة الجامعة في الجواب عن الجميع كون الأمر فيها للإرشاد والتخويف عن الهلكة، فلا يفيد الوجوب الشرعي الذي يترتّب على موافقته ومخالفته الثواب والعقاب، فلا يثبت وجوب الاحتياط شرعاً (أوثق الوسائل، ص٢٧٣).

١. المحاسن، ص ٢١٦، ح ١٠٣؛ الكافي، ج ٢، ص ٣٨٨، ح ١٩؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٣٢، ح ٤٧.
٢. الخصال، ص ١٦، ح ٥٦؛ تحف العقول، ص ٤٨٩؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٦٣، ح ٣٣٤٩٢.
٣. نهج البلاغة، ص ٤٨٨، حكمة ١١٣؛ روضة الواعظين، ج ٢، ص ٤٣٤؛ مشكاة الأنوار، ص ٢٠٧، ح ٥٦٣؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٦١، ح ٣٣٤٨٦.
٤. الفقيه، ج ٤، ص ٧٥، ح ٥١٤٩؛ عوالي اللئالي، ج ٣، ص ٥٤٨، ح ١٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٦١، ح ٣٣٤٩٠.

وفي رواية نعمان بن بشير قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لكلّ ملك حمىً، وحِمَى الله حلاله وحرامه، والمشتبهات بين ذلك، كما لو أنّ راعياً رعى إلى جانب الحمى لم يثبت غنمه أن تقع في وسطه، فدعوا المشتبهات»[١]، وقوله ﷺ: «من اتّقى الشبهات فقد استبرأ لدينه»[٢].

ملخّص الجواب عن الاستدلال

وملخّص الجواب عن جميع تلك الأحاديث: أنّه لا ينبغي الشكّ في كون الأمر فيها للإرشاد، من قبيل أوامر الأطبّاء المقصود منها عدم الوقوع في المضارّ؛ إذ قد تبيّن فيها حكمة طلب التوقّف، ولا يترتّب على مخالفته عقاب غير ما يترتّب على ارتكاب الشبهة أحياناً من الهلاك المحتمل فيها.

إن كان الهلاك المحتمل من قبيل العقاب الأخروي

فالمطلوب في تلك الأخبار ترك التعرّض للهلاك المحتمل في ارتكاب الشبهة، فإن كان ذلك الهلاك المحتمل من قبيل العقاب الأخروي ـ كما لو كان التكليف متحقّقاً فعلاً في موارد الشبهة، نظير الشبهة المحصورة ونحوها، أو كان المكلّف قادراً على الفحص وإزالة الشبهة بالرجوع إلى الإمام ﷺ أو الطرق المنصوبة، أو كانت الشبهة من العقائد والغوامض التي لم يُرد الشارع التديّن به بغير علم وبصيرة، بل نهى عن ذلك بقوله ﷺ: «إنّ الله سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تكلّفوها؛ رحمة من الله لكم»[٣].

فربما يوقع تكلّف التديّن فيه بالاعتبارات العقلية أو الشواذّ النقلية إلى العقاب، بل إلى الخلود فيه إذا وقع التقصير في مقدّمات تحصيل المعرفة في تلك المسألة ـ في هذه المقامات ونحوها يكون التوقّف لازماً عقلاً وشرعاً من باب الإرشاد، كأوامر الطبيب بترك المضارّ.

---

١. الأمالي للطوسي، ص ٣٨١، ح ٨١٨؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٦٧، ح ٣٣٥٠٨.
٢. عوالي اللئالي، ج ١، ص ٨٩، ح ٢٤؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٧٣، ح ٣٣٥٢٧.
٣. الفقيه، ج ٤، ص ٧٥، ح ٥١٤٩؛ عوالي اللئالي، ج ٣، ص ٥٤٨، ح ١٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٧٥، ح ٣٣٥٣١.

إن كان الهلاك المحتمل مفسدة أخرى غير العقاب

وإن كان الهلاك المحتمل مفسدة أُخرى غير العقاب ـ سواء كانت دينية كصيرورة المكلّف بارتكاب الشبهة أقرب إلى ارتكاب المعصية، كما دلّ عليه غير واحد من الأخبار المتقدّمة، أم دنيوية كالاحتراز عن أموال الظلمة ـ فمجرّد احتماله لا يوجب العقاب على فعله لو فرض حرمته واقعاً. والمفروض أنّ الأمر بالتوقّف في هذه الشبهة لا يفيد استحقاق العقاب على مخالفته؛ لأنّ المفروض كونه للإرشاد، فيكون المقصود منه التخويف عن لحوق غير العقاب من المضارّ المحتملة، فاجتناب هذه الشبهة لا يصير واجباً شرعيّاً بمعنى ترتّب العقاب على ارتكابه.

الهلاك المحتمل فيما نحن فيه من قبيل غير العقاب

وما نحن فيه ـ وهي الشبهة الحكميّة التحريميّة ـ من هذا القبيل؛ لأنّ الهلكة المحتملة فيها لا تكون هي المؤاخذة الأخروية باتّفاق الأخباريّين؛ لاعترافهم بقبح المؤاخذة على مجرّد مخالفة الحرمة الواقعية المجهولة، وإن زعموا ثبوت العقاب من جهة بيان التكليف في الشبهة بأوامر التوقّف والاحتياط، فإذا لم يكن المحتمل فيها هو العقاب الأخروي كان حالها حال الشبهة الموضوعية ـ كأموال الظلمة والشبهة الوجوبية ـ في أنّه لا يحتمل فيها إلّا غير العقاب من المضارّ، والمفروض كون الأمر بالتوقّف فيها للإرشاد والتخويف عن تلك المضرّة المحتملة.

محصّل مفاد الأخبار المذكورة

وبالجملة: فمفاد هذه الأخبار بأسرها التحذير عن التهلكة المحتملة، فلابدّ من إحراز احتمال التهلكة عقاباً كانت أو غيره، وعلى تقدير إحراز هذا الاحتمال لا إشكال ولا خلاف في وجوب التحرّز عنه إذا كان المحتمل عقاباً، واستحبابه إذا كان غيره، فهذه الأخبار لا تنفع في إحداث هذا الاحتمال ولا في حكمه.

هذا كلّه مضافاً إلى دوران الأمر في هذه الأخبار بين حملها على ما ذكرنا

وبين ارتكاب التخصيص فيها بإخراج الشبهة الوجوبية والموضوعية، وما ذكرنا أولى (٤٠).

استعمال خيريّة الوقوف عند الشبهة في مقامين:

وحينئذٍ: فخيريّة الوقوف عند الشبهة من الاقتحام في الهلكة أعمّ من الرجحان المانع من النقيض ومن غير المانع منه، فهي قضية تستعمل في المقامين، وقد استعملها الأئمّة عليهم السلام كذلك.

١. استعمالها في مقام لزوم التوقّف

فمن موارد استعمالها في مقام لزوم التوقّف: مقبولة عمر بن حنظلة[١] التي جعلت هذه القضية فيها علّة لوجوب التوقّف في الخبرين المتعارضين عند فقد المرجّح، وصحيحة الجميل المتقدّمة[٢] التي جعلت القضيّة فيها تمهيداً لوجوب طرح ما خالف كتاب الله.

٢. استعمالها في مقام الرجحان

ومن موارد استعمالها في غير اللازم رواية الزهري المتقدّمة[٣] التي جعلت القضيّة فيها تمهيداً لترك رواية الخبر الغير المعلوم صدوره أو دلالته. فإنّ من المعلوم رجحان ذلك لا لزومه، وموثّقة سعد بن زياد المتقدّمة[٤] التي فيها قول النبي صلى الله عليه وآله: **«لا تجامعوا في النكاح على الشبهة، وقفوا عند الشبهة»**؛ فإنّ مولانا الصادق عليه السلام فسّره في تلك الموثّقة بقوله عليه السلام: **«إذا بلغك أنّك قد رضعت من لبنها وأنّها لك محرم وما أشبه ذلك فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ... الخبر»**[٥] ومن

---

(٤٠) للزوم التخصيص على تقدير حمل الأمر في أخبار التوقّف على الوجوب الشرعيّ (أوثق الوسائل، ص ٢٧٤).

---

١. تقدّمت في الصفحة: ٢٤٢.

٢. تقدّمت في الصفحة: ٢٤٢.

٣. تقدّمت في الصفحة: ٢٤٢.

٤. تقدّمت في صفحة: ٢٤٣.

٥. تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٤٧٤، ح ١٩٠٤؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٥٩، ح ٣٣٤٧٨.

المعلوم أنّ الاحتراز عن نكاح ما في الرواية من النسوة المشتبهة غير لازم باتّفاق الأخباريّين؛ لكونها شبهة موضوعيّة، ولأصالة عدم تحقّق مانع النكاح.

الجواب عن أخبار التوقّف بوجوه غير تامّة:

وقد يجاب عن أخبار التوقّف بوجوه غير خالية عن النظر:

الجواب الأوّل والمناقشة فيه

منها: أنّ ظاهر أخبار التوقّف حرمة الحكم والفتوى من غير علم، ونحن نقول بمقتضاها، ولكن ندّعي علمنا بالحكم الظاهري، وهي الإباحة؛ لأدلّة البراءة[1].

وفيه: أنّ المراد بالتوقّف ـ كما يشهد سياق تلك الأخبار وموارد أكثرها ـ هو التوقّف في العمل في مقابل المضيّ فيه على حسب الإرادة الذي هو الاقتحام في الهلكة، لا التوقّف في الحكم. نعم، قد يشمله من حيث كون الحكم عملاً مشتبهاً، لا من حيث كونه حكماً في شبهة، فوجوب التوقّف عبارة عن ترك العمل المشتبه الحكم.

الجواب الثاني والمناقشة فيه

ومنها: أنّها معارضة بأخبار البراءة، وهي أقوى سنداً ودلالةً واعتضاداً بالكتاب والسنّة والعقل، وغاية الأمر التكافؤ، فيرجع إلى ما تعارض فيه النصّان، والمختار فيه التخيير، فيرجع إلى أصل البراءة.

وفيه: أنّ مقتضى مدلول أكثر أدلّة البراءة المتقدّمة[2] ـ وهي جميع آيات الكتاب والعقل وأكثر السنّة ـ عدم استحقاق العقاب على مخالفة الحكم الذي لا يعلمه المكلّف، ومن المعلوم أنّ هذا من مستقلّات العقل الذي لا يدلّ أخبار التوقّف ولا غيرها من الأدلّة النقلية على خلافه، وإنّما يُثبت أخبار التوقّف ـ بعد الاعتراف بتماميّتها على ما هو المفروض ـ تكليفاً ظاهريّاً بوجوب الكفّ وترك المضيّ عند الشبهة، والأدلّة المذكورة لا تنفي هذا المطلب، فتلك الأدلّة

---

١. ذكر هذا الجواب المحقق القمي في قوانين الأُصول، ج ٢، ص ٢١.

٢. تقدّمت في الصفحة: ٢١٣ وما بعدها.

بالنسبة إلى هذه الأخبار من قبيل الأصل بالنسبة إلى الدليل، فلا معنى لأخذ الترجيح بينهما.

وما يبق من السنّة من قبيل قوله ﷺ: «كلّ شيء مطلق»[١] لا يكافىء أخبار التوقّف؛ لكونها أكثر وأصحّ سنداً.

وأمّا قوّة الدلالة في أخبار البراءة فلم يعلم.

وأمّا ما ذكره من الرجوع إلى التخيير من التكافؤ فيمكن للخصم منع التكافؤ؛ لأنّ أخبار الاحتياط مخالفة للعامّة؛ لاتّفاقهم كما قيل[٢] على البراءة ومنع التخيير على تقدير التكافؤ؛ لأنّ الحكم في تعارض النصّين الاحتياط، مع أنّ التخيير لا يضرّه؛ لأنّه يختار أدلّة وجوب الاحتراز عن الشبهات.

٣. الأخبار الدالّة على وجوب الاحتياط:

الثالثة: ما دلّ على وجوب الاحتياط، وهي كثيرة:

صحيحة عبدالرحمن ابن الحجّاج

منها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج، قال: سألت أبا الحسن ﷺ عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما أو على كلّ واحد منهما جزاء؟ قال: لا «بل عليهما أن يجزي كلّ واحد منهما الصيد»، فقلت: إنّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه، قال: «إذا أصبتم بمثل هذا ولم تدروا فعليكم الاحتياط حتّى تسألوا عنه وتعلموا»[٣].

موثّقة عبدالله بن وضّاح

ومنها: موثّقة عبدالله بن وضّاح ـ على الأقوى ـ، قال: كتبت إلى العبد الصالح: يتوارى عنّا القرص ويقبل الليل ويزيد الليل ارتفاعاً ويستتر عنّا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة ويؤذّن عندنا المؤذّنون، فأُصلّي حينئذ وأُفطر إن كنت صائماً، أو أنتظر حتّى تذهب الحمرة التي فوق الجبل؟ فكتب ﷺ:

---

١. تقدّم تخريجها في الصفحة: ٢٣٢.

٢. منهم المحدّث الإسترآبادي في الفوائد المدنية، ص ١٣٧.

٣. الكافي، ج ٤، ص ٣٩١، ح ١؛ تهذيب الأحكام، ج ٥، ص ٤٦٧، ح ١٦٣١؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٥٤، ح ٣٣٤٦٤.

«أرى لك أن تنتظر حتّى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك»[١].

فانّ الظاهر أنّ قوله عليه السلام: «وتأخذ» بيان لمناط الحكم، كما في قولك للمخاطب: أرى لك أن توفّي دينك وتخلّص نفسك، فيدلّ على لزوم الاحتياط مطلقاً.

رواية أمالي ولد الشيخ

ومنها: ما عن أمالي المفيد الثاني ـ ولد الشيخ قدّس سرّهما ـ بسند كالصحيح، عن مولانا أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد: أخوك دينك، فاحتط لدينك بما شئت»[٢].

وليس في السند إلّا علي بن محمّد الكاتب الذي يروي عنه المفيد رحمه الله.

رواية عنوان البصري

ومنها: ما عن خطّ الشهيد في حديث طويل عن عنوان البصري، عن أبي عبدالله عليه السلام، يقول فيه: «سل العلماء ما جهلت، وإيّاك أن تسألهم تعنّتاً وتجربة، وإيّاك أن تعمل برأيك شيئاً، وخذ الاحتياط في جميع أمورك ما تجد إليه سبيلاً، واهرب من الفتيا هربك من الأسد، ولا تجعل رقبتك عتبةً للناس»[٣].

مرسلة الشهيد الأوّل

ومنها: ما أرسله الشهيد وحكي عن الفريقين من قوله صلى الله عليه وآله: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك؛ فإنّك لن تجد فقد شيء تركته لله عزّوجلّ»[٤].

مرسلة الثانية للشهيد الأوّل

ومنها: ما أرسله الشهيد أيضاً من قوله عليه السلام: «لك أن تنظر الحزم وتأخذ بالحائطة لدينك»[٥].

---

١. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٢٥٩، ح ١٠٣١؛ الاستبصار، ج ١، ص ٢٦٤، ح ٩٥٢؛ وسائل الشيعة، ج ٤، ص ١٧٦، ح ٤٨٤٠.

٢. الأمالي للمفيد، ص ٢٨٣، المجلس ٣٣، ح ٩؛ الأمالي للطوسي، ص ١١٠، ح ١٦٨؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٦٧، ح ٣٣٥٠٩.

٣. مشكاة الأنوار، ص ٥٦٤، ح ١٩٠١؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٧٢، ح ٣٣٥٢٤.

٤. كنز الفوائد، ج ١، ص ٣٥١؛ ذكرى الشيعة، ج ٢، ص ٤٤٤؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٧٣، ح ٣٣٥٢٦؛ كنز العمّال، ج ٣، ص ٤٢٩، ح ٧٢٩٧.

٥. ذكرى الشيعة، ج ٢، ص ٤٤٥؛ عوالي اللئالي، ج ١، ص ٣٩٥، ح ٤٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٧٣، ح ٣٣٥٢٨.

مرسلة صاحب الحدائق

ومنها: ما أرسل أيضاً عنهم عليهم السلام: «ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط»[١].

الجواب عن صحيحة ابن الحجّاج

والجواب: أمّا عن الصحيحة فبعدم الدلالة؛ لأنّ المشار إليه[(٤١)] في قوله عليه السلام: «بمثل هذا» إمّا نفس واقعة الصيد، وإمّا أن يكون السؤال عن حكمها.

وعلى الأوّل، فإن جعلنا المورد من قبيل الشكّ في التكليف، بمعنى أنّ وجوب نصف الجزاء على كلّ واحد متيقّن ويشكّ في وجوب النصف الآخر عليه، فيكون من قبيل وجوب أداء الدين المردّد بين الأقلّ والأكثر وقضاء الفوائت المردّدة، والاحتياط في مثل هذا غير لازم بالاتّفاق؛ لأنّه شكّ في

---

(٤١) المشار إليه بقوله: «بمثل هذا» إمّا نفس واقعة الصيد؛ بأن أراد: إنّكم إذ ابتليتم بمثل هذه الواقعة وما دريتم ما عليكم من الفعل، فعليكم بالاحتياط. وإمّا السؤال عن حكمها بأن أراد: إنّه إذا اشتبه عليكم الأمر ولم تدروا بم تحكمون وتفتون فيه، فعليكم بالاحتياط.

وعلى الأوّل: فإن أُريد المماثلة في اشتمال الواقعة على علم إجماليّ ـ لفرض علم الرجلين إجمالا بوجوب الجزاء عليهما في الجملة، إمّا جزاء واحد على كلّ واحد منهما، وإمّا عليهما معاً ـ وحاصله: تردّد الواجب عندهما بين الأقل والأكثر، وعليه فإمّا أن تفرض الشبهة في وجوب الجزاء المردّد بين الأقلّ والأكثر استقلاليّة كما في مثال الدين وقضاء الفوائت، فهي خارجة عمّا نحن فيه؛ لكون الشبهة ـ حينئذٍ ـ وجوبية بدويّة وهي مورد البراءة باتّفاق الأخباريّين. وإمّا أن تفرض ارتباطيّة كالشكّ في أجزاء الصلاة ـ فيكون الشكّ في المكلّف به ـ فيخرج أيضاً عن محلّ الكلام؛ لكون الشكّ فيه في أصل التكليف.

وعلى الثاني: فحيث إنّ مورد الصحيحة هو صورة التمكّن من إزالة الشبهة التي لا خلاف في الاحتياط فيها، فيخرج عن محلّ الكلام، سواء أكان المراد من الاحتياط الفتوى به أو العمل (أوثق الوسائل، ص٢٧٦).

---

١. لم نعثر عليه في الجوامع الحديثية، راجع مشرق الشمسين، ص ٤٤٥؛ الحدائق الناضرة، ج ١، ص ٧٦؛ الدرر النجفية، ج ١، ص ١٠٦.

الوجوب.

وعلى تقدير قولنا بوجوب الاحتياط في مورد الرواية وأمثاله ممّا ثبت التكليف فيه في الجملة ـ لأجل هذه الصحيحة وغيرها ـ لم يكن ما نحن فيه من الشبهة مماثلاً له؛ لعدم ثبوت التكليف فيه رأساً.

وإن جعلنا المورد من قبيل الشكّ في متعلّق التكليف وهو المكلّف به ـ لكون الأقلّ على تقدير وجوب الأكثر غير واجب بالاستقلال، نظير وجوب التسليم في الصلاة ـ فالاحتياط هنا وإن كان مذهب جماعة من المجتهدين[١] أيضاً، إلّا أنّ ما نحن فيه من الشبهة الحكميّة التحريميّة، ليس مثلاً لمورد الرواية؛ لأنّ الشكّ فيه في أصل ا لتكليف.

هذا، مع أنّ ظاهر الرواية التمكّن من استعلام حكم الواقعة بالسؤال والتعلّم فيما بعد، ولا مضايقة عن القول بوجوب الاحتياط في هذه الواقعة الشخصيّة حتّى يتعلّم المسألة لما يستقبل من الوقائع.

ومنه يظهر أنّه إن كان المشار إليه بـ«هذا» هو السؤال عن حكم الواقعة، كما هو الثاني من شقّي الترديد، فإن أُريد بالاحتياط فيه الإفتاء فيه بالاحتياط لم ينفع فيما نحن فيه، وإن أُريد من الاحتياط الاحتراز عن الفتوى فيها أصلاً حتّى بالاحتياط فكذلك.

وأمّا عن الموثّقة: فبأنّ ظاهرها الاستحباب. والإنصاف أنّ مراده الاحتياط من حيث الشبهة الموضوعية ـ لاحتمال عدم استتار القرص وكون الحمرة المرتفعة أمارةً عليها ـ؛ لأنّ إرادة الاحتياط في الشبهة الحكميّة بعيدة عن منصب الإمام عليه السلام؛ لأنّه لا يقرّر الجاهل بالحكم على جهله، ولا ريب أنّ الانتظار مع الشكّ في الاستتار واجب؛ لأنّه مقتضى استصحاب عدم الليل

الجواب عن موثّقة ابن وضّاح

---

١. سيأتي ذلك في الصفحة: ٣٧٦.

والاشتغال بالصوم وقاعدة الاشتغال بالصلاة.

فالمخاطب بالأخذ بالحائطة هو الشاكّ في براءة ذمّته عن الصوم والصلاة، ويتعدّى منه إلى كلّ شاكّ في براءة ذمّته عمّا يجب عليه يقيناً، لا مطلق الشاكّ؛ لأنّ الشاكّ في الموضوع الخارجي مع عدم تيقّن التكليف لا يجب عليه الاحتياط باتّفاق من الأخباريّين أيضاً.

هذا كلّه على تقدير القول بكفاية استتار القرص في الغروب وكون الحمرة غير الحمرة المشرقيّة، ويحتمل بعيداً أن يراد(٤٢) من الحمرة المشرقية التي لابدّ من زوالها في تحقّق المغرب.

وتعليله ﷺ بالاحتياط وإن كان بعيداً عن منصب الإمام ﷺ ـ كما لا يخفى ـ إلّا أنّه يمكن أن يكون هذا النحو من التعبير لأجل التقيّة؛ لإيهام أنّ التأخير هو حصول الجزم باستتار القرص وزوال احتمال عدمه، لا أنّ المغرب لا يدخل مع تحقّق الاستتار.

كما أنّ قوله ﷺ: «أرى لك» يستشمّ منه رائحة الاستحباب، فلعلّ التعبير به مع وجوب التأخير من جهة التقيّة. وحينئذٍ: فتوجيه الحكم بالاحتياط لا يدلّ إلّا على رجحانه.

الجواب عن رواية الأمالي

وأمّا عن رواية الأمالي: فبعدم دلالتها على الوجوب؛ للزوم إخراج أكثر موارد الشبهة، وهي الشبهة الموضوعية مطلقاً والحكمية الوجوبية. والحمل على الاستحباب أيضاً مستلزم لإخراج موارد وجوب الاحتياط، فتحمل

---

(٤٢) حاصله: حملها على بيان الشبهة الحكمية؛ بأن كانت الشبهة في تحقّق الغروب، وأنّه بماذا يحصل؟ فأمره الإمام ﷺ بالاحتياط والانتظار من دون بيان الحكم الواقعي للتخلّص عن مخالفة العامّة، وتُحمل ـ حينئذٍ ـ على الاستحباب؛ لظاهر بعض فقراته (أوثق الوسائل، ص٢٧٧).

على الإرشاد أو على الطلب المشترك بين الوجوب والندب. وحينئذٍ: فلا ينافي وجوبه في بعض الموارد عدم لزومه في بعض آخر؛ لأنّ تأكّد الطلب الإرشادي وعدمه بحسب المصلحة الموجودة في الفعل؛ لأنّ الاحتياط هو الاحتراز عن موارد احتمال المضرّة، فيختلف رضا المرشد بتركه وعدم رضاه بحسب مراتب المضرّة، كما أنّ الأمر في الأوامر الواردة في إطاعة الله ورسوله للإرشاد المشترك بين فعل الواجبات وفعل المندوبات.

هذا، والذي يقتضيه دقيق النظر: أنّ الأمر المذكور بالاحتياط لخصوص الطلب (٤٣) الغير الإلزامي؛ لأنّ المقصود منه بيان أعلى مراتب الاحتياط، لا جميع مراتبه ولا المقدار الواجب.

والمراد من قوله ﷺ: «بما شئت» ليس التعميم من حيث القلّة والكثرة والتفويض إلى مشيئة الشخص؛ لأنّ هذا كلّه مناف لجعله بمنزلة الأخ، بل المراد أنّ أيّ مرتبة من الاحتياط شئتها فهي في محلّها، وليس هنا مرتبة من الاحتياط لا يستحسن بالنسبة إلى الدين؛ لأنّه بمنزلة الأخ الذي هو كذلك، وليس بمنزلة سائر الأُمور التي لا يستحسن فيها بعض مراتب الاحتياط، كالمال وما عدا الأخ من الرجال؛ فهو بمنزلة قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾[1]. ٤. أخبار تثليث الأمور

الرابعة: أخبار التثليث المرويّة عن النبيّ ﷺ والوصيّ ؑ وبعض الأئمّة ؑ.

في مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في الخبرين المتعارضين ـ بعد الأمر مقبولة ابن حنظلة

(٤٣) يعني: أنّ المراد به خصوص الطلب الاستحبابي، لا الإرشادي، ولا الرجحان المطلق (أوثق الوسائل، ص٢٧٧).

١. التغابن (٦٤): ١٦.

بأخذ المشهور منها وترك الشاذّ النادر معلّلاً بقوله ﷺ: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» ـ قوله: «إنّما الأُمور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيتّبع، وأمر بيّن غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ حكمه إلى الله ورسوله؛ قال رسول الله ﷺ: «حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم»[1].

وجه دلالة المقبولة

وجه[(٤٤)] الدلالة: أنّ الإمام ﷺ أوجب طرح الشاذّ؛ معلّلاً بأنّ المجمع

(٤٤) حاصله: أنّ المراد بالمجمع عليه هو المشهور، والمراد بنفي الريب عنه نفيه بالإضافة إلى الشاذّ، والمقصود إثبات رجحان للمشهور بالنسبة إلى الشاذّ مع إثبات ريب في الجملة، لا نفي الريب رأساً حتّى يدخل في «بيّن الرشد» ويدخل الشاذّ في «بيّن الغيّ»، وإلّا لم يكن معنى لتأخير الترجيح بالشهرة عن الترجيح بالأعدلية وغيرها ـ لأنّ ظاهر ذلك عدم الاعتداد بالشهرة مع وجود أحد المرجّحات المتقدّمة عليها ـ ولا لفرض الراوي الشهرة في كلا الخبرين، ولا للتعليل بتثليث الأُمور؛ إذ يلزم عليه أن يكون ما عدا «بيّن الرشد» من «بيّن الغيّ»، سواء كان معلوم الحرمة أم كان من المشتبهات.

وبالجملة: أنّ الناظر يقطع بكون الشاذّ النادر داخلاً في الأمر المشكل الذي يُردّ علمه إلى الله، وفي الشبهات التي من تركها نجى من المحرّمات. والمراد بترك الشبهات تركها على سبيل الوجوب دون الاستحباب؛ إذ لا ريب في وجوب العمل بالمرجّحات المذكورة التي منها الشهرة، وعلّل الإمام ﷺ ذلك بتثليث الأُمور بإدخال المشهور في «بيّن الرشد»، والشاذّ النادر في «الأمر المشكل» مستشهداً في النبويّ بذلك. فلو لم يكن المراد من الشبهات فيه تركها على سبيل الوجوب لم يبق وجه للاستشهاد به؛ لوجوب ردّ الأمر المشكل إلى الله ورسوله ﷺ، مضافاً إلى قوله: «نجى من المحرّمات» وقوله: «هلك من حيث لا يعلم» (أوثق الوسائل، ص٢٧٨).

---

١. الكافي، ج ١، ص ٦٨، ح ١٠؛ الفقيه، ج ٣، ص ١٠، ح ٣٢٣٣؛ تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٣٠٢، ح ٨٤٥؛ الاحتجاج، ج ٢، ص ٢٦٢، ح ٢٣٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٥٧، ح ٣٣٤٧٢. وفي المصادر: «ارتكب المحرّمات» بدل «وقع في المحرّمات».

عليه لا ريب فيه، والمراد أنّ الشاذّ فيه ريب، لا أنّ الشهرة تجعل الشاذّ ممّا لا ريب في بطلانه؛ وإلّا لم يكن معنىً لتأخير الترجيح بالشهرة عن الترجيح بالأعدلية والأصدقية والأورعية، ولا لفرض الراوي الشهرة في كلا الخبرين، ولا لتثليث الأُمور ثمّ الاستشهاد بتثليث النبي ﷺ.

والحاصل: أنّ الناظر في الرواية يقطع بأنّ الشاذّ ممّا فيه الريب، فيجب طرحه، وهو الأمر المشكل الذي أوجب الإمام ردّه إلى الله ورسوله.

فيعلم من ذلك كلّه أنّ الاستشهاد بقول رسول الله ﷺ في التثليث لا يستقيم إلّا مع وجوب الاجتناب عن الشبهات. مضافاً إلى دلالة قوله ﷺ: «نجا من المحرّمات»، بناءً على أنّ تخليص النفس من المحرّمات واجب، وقوله ﷺ: «وقع في المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم».

ودون هذا النبوي في الظهور، النبوي المروي عن أبي عبدالله ﷺ في كلام طويل، وقد تقدّم في أخبار التوقّف[١]، وكذا مرسلة الصدوق عن أمير المؤمنين ﷺ[٢].

المناقشة في الاستدلال

والجواب عنه: ما ذكرنا سابقاً[٣] من أنّ الأمر بالاجتناب عن الشبهة إرشادي للتحرّز عن المضرّة المحتملة فيها، فقد تكون المضرّة عقاباً، وحينئذٍ: فالاجتناب لازم، وقد تكون مضرّة أُخرى فلا عقاب على ارتكابها على تقدير الوقوع في الهلكة، كالمشتبه بالحرام، حيث لا يحتمل فيه الوقوع في العقاب على تقدير الحرمة اتّفاقاً؛ لقبح العقاب على الحكم الواقعي المجهول باعتراف الأخباريّين أيضاً، كما تقدّم[٤].

---

١. تقدّم في الصفحة: ٢٤٢ وما بعدها.
٢. تقدّم في الصفحة: ٢٤٥، الهامش ٤.
٣. تقدّم في الصفحة: ٢٤٥ ـ ٢٤٦.
٤. تقدّم في الصفحة: ٢١٨ ـ ٢٣١.

الأمر بطرح الشبهات ليس أمراً إلزامياً

وإذا تبيّن لك: أنّ المقصود من الأمر بطرح الشبهات ليس خصوص الإلزام فيكفي ـ حينئذٍ ـ في مناسبة ذكر كلام النبيّ ﷺ المسوق للإرشاد أنّه إذا كان الاجتناب عن المشتبه بالحرام راجحاً ـ تفصّياً عن الوقوع في مفسدة الحرام ـ فكذلك طرح الخبر الشاذّ واجب؛ لوجوب التحرّي عند تعارض الخبرين في تحصيل ما هو أبعد من الريب وأقرب إلى الحقّ؛ إذ لو قصّر في ذلك وأخذ بالخبر الذي فيه الريب احتمل أن يكون قد أخذ بغير ما هو الحجّة له، فيكون الحكم به حكماً من غير الطرق المنصوبة من قبل الشارع، فتأمّل.

المؤيّدات لعدم إلزاميّة الأمر في النبويّ

ويؤيّد ما ذكرنا ـ من أنّ النبوي ليس وارداً في مقام الإلزام بترك الشبهات ـ أمور:

١. عموم تعبير «الشبهات» للشبهة الموضوعيّة التحريميّة

أحدهما: عموم الشبهات للشبهة الموضوعية التحريمية التي اعترف الأخباريّون بعدم وجوب الاجتناب عنها[١].

وتخصيصه بالشبهة الحكمية ـ مع أنّه إخراج لأكثر الأفراد ـ منافٍ(٤٥) للسياق؛ فإنّ سياق الرواية آبٍ عن التخصيص؛ لأنّه ظاهر في الحصر، وليس الشبهة الموضوعية من الحلال البيّن، ولو بني على كونها منه ـ لأجل أدلّة جواز ارتكابها ـ قلنا بمثله في الشبهة الحكميّة.

٢. كون المراد جنس الشبهة

الثاني: أنّه ﷺ رتّب(٤٦) على ارتكاب الشبهات الوقوع في المحرّمات

(٤٥) لقلّة وجود الشبهة الحكميّة بحسب الخارج، ونهاية كثرة وجود الشبهات الموضوعية كذلك؛ لكون أكثر الأشياء من المأكولات والمشروبات والملبوسات وغيرها مشتبهة بحسب الواقع (أوثق الوسائل، ص٢٧٩).

(٤٦) الألف واللام في الشبهات إمّا للاستغراق أو للجنس، وعلى التقديرين إمّا أن يراد من الوقوع في المحرّمات الوقوع فعلاً، أو شأناً؛ بمعنى كونه في شرف الوقوع فيها

---

١. الفوائد الطوسية، ص ٥١٨، الفائدة ٩٨.

والهلاك من حيث لا يعلم، والمراد منها جنس الشبهة؛ لأنّه في مقام بيان ما تردّد بين الحرام والحلال، لا في مقام التحذير عن ارتكاب المجموع، مع أنّه ينافي استشهاد الإمام ﷺ، ومن المعلوم أنّ ارتكاب جنس الشبهة لا يوجب الوقوع في الحرام ولا الهلاك من حيث لا يعلم إلّا على مجاز المشارفة، كما يدلّ عليه بعض ما مضى وما يأتي من الأخبار، فالاستدلال موقوف على إثبات كبرى، وهي أنّ الإشراف على الوقوع في الحرام والهلاك من حيث لا يعلم محرّم من دون سبق علم به أصلاً.

الأخبار الكثيرة الظاهرة في الاستحباب:

الثالث: الأخبار الكثيرة المساوقة لهذا الخبر الشريف، الظاهرة في الاستحباب بقرائن مذكورة فيها:

منها: قول النبي ﷺ في رواية النعمان، وقد تقدّم في أخبار التوقّف[1].

ومنها: قول أمير المؤمنين ﷺ في مرسلة الصدوق، أنّه خطب وقال: «حلال بيّن وحرام بيّن، وشبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك، والمعاصي حِمَى الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها»[2].

فيكون مجاز مشارفة.

أمّا حمل الشبهة على العموم، فالمعنى: من ارتكب جميع الشبهات يرتكب حراماً واقعيّاً لا محالة بناء على إرادة الوقوع الفعلي، وهذا غير محلّ النزاع، بل النزاع في مطلق الشبهة وكلّ ما صدقت عليه لا جميعها؛ لما ذكره المصنف ﷺ.

وأمّا حملها على الجنس، فيرد عليه منع استلزام ارتكاب جنس الشبهة ارتكاب الحرام الواقعي والوقوع فيه. نعم فيه إشراف على الوقوع وهو المقصود من الرواية. وحاصله: أنّ ارتكاب الشبهة يوجب الاجتراء على المحرّمات ويكون في شرف ارتكابها، ولا دليل على حرمة الإشراف (أوثق الوسائل، ص ٢٧٩).

---

١. تقدّم في الصفحة: ٢٤٦، الهامش ١.

٢. تقدّم في الصفحة: ٢٤٥، الهامش ٤.

ومنها: رواية أبي جعفر الباقر عليه السلام، قال: «قال جدّي رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث يأمر بترك الشبهات بين الحلال والحرام: من رعى غنمه قرب الحِمى نازعته نفسه إلى أن يرعاها في الحِمى، ألا وإنّ لكلّ ملك حِمىً، ألا إنّ حِمى الله محارمه، فاتّقوا حِمَى الله ومحارمه»[1].

ومنها: ما ورد من أنّ: «في حلال الدنيا حساباً، وفي حرامها عقاباً، وفي الشبهات عتاباً»[2].

ومنها: رواية فضيل بن عياض: قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: مَن الوَرِعُ من الناس؟ قال: «الذي يتورّع عن محارم الله تعالى ويجتنب هؤلاء، فإذا لم يتّق الشبهات وقع في الحرام وهو لا يعرفه»[3].

الدليل العقلي على وجوب الاحتياط من وجهين:
١. العلم الإجمالي بوجود محرّمات كثيرة

وأمّا العقل فتقريره بوجهين:

أحدهما: أنّا نعلم إجمالاً قبل مراجعة الأدلّة الشرعية بمحرّمات كثيرة ـ يجب بمقتضى قوله تعالى: ﴿وما نهيكم عنه فانتهوا﴾[4] ونحوه ـ الخروج عن عهدة تركها على وجه اليقين بالاجتناب أو اليقين بعدم العقاب؛ لأنّ الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية باتّفاق المجتهدين والأخباريّين، وبعد مراجعة الأدلّة والعمل بها لا يقطع بالخروج عن جميع تلك المحرّمات الواقعية، فلابدّ من اجتناب كلّ ما احتمل أن يكون منها إذا لم يكن هناك دليل شرعي يدلّ على حلّيّته؛ إذ مع هذا الدليل يقطع بعدم العقاب على الفعل على تقدير حرمته واقعاً.

فإن قلت: بعد مراجعة الأدلّة نعلم تفصيلاً بحرمة أمور كثيرة، ولا نعلم إجمالاً

١. كنز الفوائد، ج ١، ص ٣٥٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٦٩، ح ٣٣٥١٥.
٢. كفاية الأثر، ص ٢٢٧؛ بحار الأنوار، ج ٤٤، ص ١٣٩، ح ٦.
٣. الكافي، ج ٥، ص ١٠٨، ح ١١؛ تفسير العيّاشي، ج ١، ص ٣٦٠، ح ٢٥؛ معاني الأخبار، ص ٢٥٢، ح ١؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٦٢، ح ٣٣٤٩٣.
٤. الحشر (٥٩): ٧.

بوجود ما عداها، فالاشتغال بما عدا المعلوم بالتفصيل غير متيقّن حتّى يجب الاحتياط، وبعبارة أُخرى: العلم الإجمالي قبل الرجوع إلى الأدلّة، وأمّا بعده فليس هنا علم إجمالي.

قلت: إن أُريد من الأدلّة (٤٧) ما يوجب العلم بالحكم الواقعي الأوّلي، فكلّ مراجع في الفقه يعلم أنّ ذلك غير ميسّر؛ لأنّ سند الأخبار لو فرض قطعيّاً لكن دلالتها ظنيّة. وإن أُريد منها ما يعمّ الدليل الظنّي المعتبر من الشارع فمراجعتها لا توجب اليقين بالبراءة من ذلك التكليف المعلوم إجمالاً؛ إذ ليس معنى اعتبار الدليل الظنّي إلّا وجوب الأخذ بمضمونه، فإن كان تحريماً صار ذلك كأنّه أحد المحرّمات الواقعية، وإن كان تحليلاً كان اللازم منه عدم العقاب على فعله وإن كان في الواقع من المحرّمات، وهذا المعنى لا يوجب انحصار المحرّمات الواقعية في مضامين تلك الأدلّة حتّى يحصل العلم بالبراءة بموافقتها، بل ولا يحصل الظنّ بالبراءة عن جميع المحرّمات المعلومة إجمالاً.

وليس الظنّ التفصيلي بحرمة جملة من الأفعال كالعلم التفصيلي بها؛ لأنّ العلم التفصيلي بنفسه منافٍ لذلك العلم الإجمالي، والظنّ غير مناف له، لا بنفسه ولا بملاحظة اعتباره شرعاً على الوجه المذكور.

---

(٤٧) حاصله: أنّ رجوع العلم الإجمالي بعد المراجعة إلى علم تفصيلي وشكّ بدوي يتمّ فيما لو كانت الأدلّة المذكورة مفيدة للقطع بالواقع، وأمّا بناء على عدمه وكون حجّيّتها من باب الطريقيّة، فمفادها ـ حينئذٍ ـ تنجيز الواقع فيما صادف، والعذر فيما خالف، وهذا لا يوجب إحراز الواقع ولا يوجب الانحلال. وقوله: «والظنّ غير مناف له» يعني: أنّ الظنّ بنفسه ليس بحجّة حتّى ينافي العلم الإجمالي، وأدلّة اعتبارها لا تعتبرها إلّا بنحو الطريقيّة لا السببيّة. وقوله: «نعم لو اعتبر» يعني: لو فرض اعتبارها سبباً بنحو انقلاب الواقع عن حقيقته إلى ما أدّى إليه الطرق الظاهرية، انحلّ العلم الإجمالي، ولكنّه باطل مستلزم للتصويب (مشكيني)

نعم، لو اعتبر الشارع هذه الأدلّة بحيث انقلب التكليف على العمل بمؤدّاها بحيث يكون هو المكلّف به كان ما عدا ما تضمّنه الأدلّة من محتملات التحريم خارجاً عن المكلّف به، فلا يجب الاحتياط فيها.

وبالجملة، فما نحن فيه بمنزلة قطيع غنم يعلم إجمالاً بوجود محرّمات فيها، ثمّ قامت البيّنة على تحريم جملة منها وتحليل جملة وبقي الشكّ في جملة ثالثة، فإنّ مجرّد قيام البيّنة على تحريم البعض لا يوجب العلم ولا الظنّ بالبراءة من جميع المحرّمات.

نعم لو اعتبر الشارع البينة في المقام ـ بمعنى أنّه أمر بتشخيص المحرّمات المعلومة وجوداً وعدماً بهذا الطريق ـ رجع التكليف إلى وجوب اجتناب ما قامت عليه البينة، لا الحرام الواقعي.

والجواب:

الجواب عن الوجه الأوّل

أوّلاً منع(٤٨) تكليف غير القادر على تحصيل العلم إلّا بما أدّى إليه الطرق الغير العلمية المنصوبة له، فهو مكلّف بالواقع بحسب تأدية هذه الطرق، لا بالواقع من حيث هو، ولا بمؤدّى هذه الطرق من حيث هو حتّى يلزم التصويب؛ لأنّ ما ذكرناه هو المحصّل من ثبوت الأحكام الواقعية للعالم وغيره وثبوت التكليف بالعمل بالطرق، وتوضيحه في محلّه. وحينئذٍ: فلا

---

(٤٨) حاصله: أنّ مقتضى تعلّق التكليف بالواقع ـ كما هو مقتضى الخطابات ونصب الطرق الظاهرية إليه ـ هو عدم تعلّق تكليف غير القادر على العلم إلّا بما أدّت اليه الطرق الظاهرية؛ بمعنى عدم تنجز التكليف بالواقع إلّا على حسب تأدية الطرق الظاهرية، لا بالواقع مطلقاً ـ لمنافاته لنصب الطرق الظاهرية ـ ولا بمؤدّى الطرق كذلك بحيث ينقلب التكليف إليه؛ لاستلزامه التصويب. ولا ريب أنّه مع اشتراط التنجيز بتأدية الطرق كانت الموارد الخالية منها مجرّدة عن العلم بتكليف منجّز (أوثق الوسائل، ص ٢٨١).

يكون ما شكّ في تحريمه. ممّا هو مكلّف به فعلاً على تقدير حرمته واقعاً.

وثانياً: سلّمنا التكليف الفعلي بالمحرّمات الواقعية (٤٩)، إلّا أنّ من المقرّر في الشبهة المحصورة ـ كما سيجيء إن شاء الله ـ أنّه إذا ثبت في المشتبهات المحصورة وجوب الاجتناب عن جملة منها لدليل آخر غير التكليف المتعلّق بالمعلوم الإجمالي اقتصر في الاجتناب على ذلك القدر؛ لاحتمال كون المعلوم الإجمالي هو هذا المقدار المعلوم حرمته تفصيلاً. فأصالة الحلّ في البعض الآخر غير معارضة بالمثل، سواء كان ذلك الدليل سابقاً على العلم الإجمالي ـ كما إذا علم نجاسة أحد الإناءين تفصيلاً فوقع قذرة في أحدهما المجهول، فإنّه لا يجب الاجتناب عن الآخر؛ لأنّ حرمة أحدهما معلومة تفصيلاً ـ أم كان لاحقاً، كما في مثال الغنم المذكور؛ فإنّ العلم الإجمالي غير ثابت بعد العلم التفصيلي بحرمة بعضها بواسطة وجوب العمل بالبينة، وسيجيء توضيحه إن شاء الله تعالى، وما نحن فيه من هذا القبيل.

٢. أصالة الحظر في الأفعال الغير الضرورية

الوجه الثاني: أنّ الأصل في الأفعال الغير الضرورية الحظر، كما نسب إلى طائفة من الإمامية[1]، فيعمل به حتّى يثبت من الشرع الإباحة، ولم يرد الإباحة فيما لا نصّ فيه، وما ورد ـ على تقدير تسليم دلالته ـ معارض بما ورد من الأمر بالتوقّف والاحتياط، فالمرجع إلى الأصل.

واحتجّ عليه في «العُدّة» بأنّ الإقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالإقدام

---

(٤٩) حاصله: أنّه يكفي في انحلال العلم الإجمالي احتمال انطباق ما علم إجمالاً على ما علم تفصيلاً، فإذا علم بكون أحد الإناءين ملكاً للغير وقامت البيّنة على كون هذا الإناء المعيّن لزيد، كفى في الانحلال ولو احتملنا كون مؤدّى الأمارة غير المعلوم بالإجمال (مشكيني).

---

١. العدّة في أصول الفقه، ج ٢، ص ٧٤٢؛ معارج الأصول، ص ٢٠٣.

على ما يعلم فيه المفسدة[١].

الجواب عن الوجه الثاني

والجواب: بعد تسليم استقلال العقل بدفع الضرر، أنّه إن أُريد ما يتعلّق بأمر الآخرة من العقاب يجب على الحكيم تعالى بيانه، فهو مع عدم البيان مأمون.

وإن أُريد غيره ممّا لا يدخل في عنوان المؤاخذة من اللوازم المترتّبة مع الجهل أيضاً فوجوب دفعها غير لازم عقلاً؛ إذ العقل لا يحكم بوجوب الاحتراز عن الضرر الدنيوي المقطوع إذا كان لبعض الدواعي النفسانية، وقد جوّز الشارع بل أمر به في بعض الموارد.

وعلى تقدير الاستقلال فليس ممّا يترتّب عليه العقاب؛ لكونه من باب الشبهة الموضوعية؛ لأنّ المحرّم هو مفهوم الإضرار، وصدقه في هذا المقام مشكوك، كصدق المسكر المعلوم التحريم على هذا المائع الخاص، والشبهة الموضوعية لا يجب الاجتناب عنها باتّفاق الأخباريّين أيضاً، وسيجيء تتمّة الكلام في الشبهة الموضوعية إن شاء الله تعالى.

---

١. العدّة في أُصول الفقه، ج ٢، ص ٧٤٢.

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأوّل

هـل انّ اصـالة الإباحة من الأدلـّة الظـنّيّة أو مـن الأصول

أنّ مقتضى الأدلّة المتقدّمة (٥٠) كون الحكم الظاهري في الفعل المشتبه الحكم هي الإباحة، من غير ملاحظة الظنّ بعدم تحريمه في الواقع أو عدم وجـوبه، فهذا الأصل يفيد القطع بعدم اشتغال الذمّة، لا الظنّ بعدم الحكم واقـعاً، ولو أفاده لم يكن معتبراً.

إلّا أنّ الذي يظهر من جماعة كون اعتمادهم في الحكم بالبراءة على كونها هي الحالة السابقة الأصلية[١].

والتحقيق: أنّه لو فرض حصول الظـنّ مـن الحـالة السـابقة فـلا يـعتبر، والإجماع ليس على اعتبار هذا الظنّ، وإنّما هو على العمل على طـبق الحـالة

(٥٠) المراد بالإباحة هنا هو مجرّد عدم المنع شرعاً، لا التي تكون أحد الأحكـام الخمسة، وإلّا لا يكون جلّ الأدلّة ـ لولا كلّها ـ بمقتضية لها كما لا يخفى (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص٢١٧).

١. حكاه المحقق الحلّي في المعارج، ص ٢٠٨؛ الشهيد الأوّل في القواعد والفوائد، ج ١، ص ١٣٢؛ الشـهيد الثاني في تمهيد القواعد، ص ٢٧١.

السابقة، ولا يحتاج إليه بعد قيام الأخبار المتقدّمة[١] وحكم العقل.

الثاني

هل أنّ أوامر الاحتياط للاستحباب أو للإرشاد؟

لا إشكال في رجحان الاحتياط عقلاً ونقلاً، كما يستفاد من الأخبار المذكورة وغيرها.

وهل الأوامر الشرعية للاستحباب، فيثاب عليه وإن لم يحصل به الاجتناب عن الحرام الواقعي، أو غيريّ بمعنى كونه مطلوباً لأجل التحرّز عن الهلكة المحتملة والاطمئنان بعدم وقوعه فيها، فيكون الأمر به إرشادياً لا يترتّب على موافقته ومخالفته سوى الخاصيّة المترتّبة على الفعل أو الترك. نظير أوامر الطبيب ونظير الأمر بالإشهاد عند المعاملة لئلّا يقع التنازع؟ وجهان:

من ظاهر الأمر بعد فرض عدم إرادة الوجوب.

ومن سياق جلّ الأخبار الواردة في ذلك؛ فإنّ الظاهر كونها مؤكّدة لحكم العقل بالاحتياط.

الظاهر أنّ أوامر الاحتياط للإرشاد

والظاهر أنّ حكم العقل بالاحتياط من حيث هو احتياط ـ على تقدير كونه إلزامياً ـ لمحض الاطمئنان ودفع احتمال العقاب، وكما أنّه إذا تيقّن بالضرر يكون إلزام العقل لمحض الفرار عن العقاب المتيقّن، فكذلك طلبه الغير الإلزامي إذا احتمل الضرر، بل وكما أنّ أمر الشارع بالإطاعة في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾[٢] لمحض الإرشاد؛ لئلّا يقع العبد في عقاب المعصية ويفوته ثواب الطاعة، ولا يترتّب على مخالفته سوى ذلك فكذلك أمره بالأخذ بما يأمن معه الضرر ولا يترتّب على موافقته سوى الأمان المذكور، ولا على مخالفته سوى

---

١. تقدّمت في الصفحة: ٢١٨ و ٢٣٠ ـ ٢٣٦.

٢. الأنفال (٨): ٢٠.

الوقوع في الحرام الواقعي على تقدير تحقّقه.

ما يشهد لكون الأوامر الاحتياطيّة للإرشاد

ويشهد لما ذكرنا: أنّ ظاهر الأخبار حصر حكمة الاجتناب عن الشبهة في التفصّي عن الهلكة الواقعية؛ لئلّا يقع فيها من حيث لا يعلم، واقترانه (٥١) مع الاجتناب عن الحرام المعلوم في كونه ورعاً، ومن المعلوم أنّ الأمر باجتناب المحرّمات في هذه الأخبار ليس إلّا للإرشاد، لا يترتّب على موافقتها ومخالفتها سوى الخاصيّة الموجوده في المأمور به ـ وهو الاجتناب عن الحرام ـ أو فوتها، فكذلك الأمر باجتناب الشبهة لا يترتّب على موافقته سوى ما يترتّب على نفس الاجتناب لو لم يأمر به الشارع، بل فعله المكلّف حذراً من الوقوع في الحرام.

ترتّب الثواب على اجتناب الشبهة

ولا يبعد التزام ترتّب الثواب عليه من حيث إنّه انقياد وإطاعة حكمية، فيكون ـ حينئذٍ ـ حال الاحتياط والأمر به حال نفس الإطاعة الحقيقية والأمر بها في كون الأمر لا يزيد فيه على ما ثبت فيه من المدح أو الثواب لولا الأمر.

ظاهر بعض الأخبار كون الاوامر الاحتياطية استحبابيّاً

هذا، ولكنّ الظاهر من بعض الأخبار المتقدّمة[1]، مثل قوله ﷺ: «من ارتكب الشبهات نازعته نفسه إلى أن يقع في المحرّمات»، وقوله ﷺ: «من ترك الشبهات كان لما استبان له من الإثم أترك»، وقوله ﷺ: «من يرتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه» هو كون الأمر به للاستحباب، وحكمته (٥٢) أن لا يهون عليه ارتكاب المحرّمات

---

(٥١) معطوف على قوله: «ظاهر الأخبار»، والضمير عائد إلى الاجتناب عن الشبهات. وحاصله: أنّ الاجتناب عن الشبهات في الأخبار الاحتياط مقترن بالاجتناب عن المحرّمات المعلومة في كون كلّ منهما ورعاً ـ كما في رواية فضيل بن عياض المتقدّمة ـ ولا ريب في كون الثاني للإرشاد، فكذلك الأوّل بقرينة المقارنة (أوثق الوسائل، ص ٢٨٤).

(٥٢) يعني: أنّ رجحان الاحتياط تارة يكون لمجرّد إحراز الواقع، وقد يكون لأجل

١. تقدّمت في الصفحة: ٢٤١ ـ ٢٤٥.

المعلومة، ولازم ذلك استحقاق الثواب على إطاعة أوامر الاحتياط مضافاً إلى الخاصيّة المترتبة على نفسه.

لا فرق في حسن الاحتياط مطلقاً بين أفراد المسألة

ثمّ لا فرق فيما ذكرنا ـ من حسن الاحتياط بالفعل أو بالترك ـ بين أفراد المسألة حتّى مورد دوران الأمر بين الاستحباب والتحريم؛ بناءً على أنّ دفع المفسدة الملزمة للترك أولى من جلب المصلحة الغير الملزمة وظهور الأخبار المتقدّمة في ذلك أيضاً.

ولا يتوهّم أنّه يلزم من ذلك عدم حسن الاحتياط فيما احتمل كونه من العبادات المستحبّة، بل حسن الاحتياط بتركه؛ إذ لا ينفكّ ذلك عن احتمال كون فعله تشريعاً محرّماً؛ لأنّ حرمة التشريع تابعة لتحقّقه، ومع إتيان ما احتمل كونها عبادة لداعي هذا الاحتمال لا يتحقّق موضوع التشريع، ولذا قد يجب الاحتياط مع هذا الاحتمال، كما في الصلاة إلى أربع جهات أو في الثوبين المشتبهين وغيرهما، وسيجيء زيادة توضيح لذلك إن شاء الله.

الثالث

جريان أصل الإباحة انّما هو مع عدم أصل موضوعيٍ حاكمٍ عليه

أنّ أصل الإباحة (٥٣) في مشتبه الحكم إنّما هو مع عدم أصل موضوعيّ

حصول كمال في النفس تتحرّز به عن المحرّمات المعلومة، فيحصل لترك الشبهات ـ حينئذٍ ـ حسن ذاتيّ، ومن هنا حمل الأخبار الظاهرة الانطباق للأوّل على الارشاد، وللثاني على الاستحباب (أوثق الوسائل، ص٢٨٤).

(٥٣) إذا وجد حيوان وعلمت قابليّته للتذكية، فأصالة الإباحة تقتضي حلّيّته. وإذا شكّ في قابليّته لها، فأصالة الإباحة لا يقتضي كونه قابلاً؛ لفرض كون حلّيّة اللحم بمقتضى قوله تعالى: «إلّا ما ذكّيتم» (المائدة (٥): ٣) مشروطة بقابليّته للتذكية. فلابدّ في الحكم بها من إحراز شرطها، والأصل يقتضي عدمه، فيحكم بحرمته. نعم لو كان هنا أصل ثانويّ يقتضي كون كلّ حيوان قابلاً للتذكية، فالحكم الحلّيّة (أوثق الوسائل، ص٢٨٥).

حاكم عليه، فلو شكّ في حلّ أكل حيوان مع العلم بقبوله التذكية جرى أصالة الحلّ. وإن شكّ فيه من جهة الشكّ في قبوله للتذكية فالحكم الحرمة؛ لأصالة عدم التذكية؛ لأنّ من شرائطها قابليّة المحلّ، وهي مشكوكة، فيحكم بعدمها وكون الحيوان ميتة.

ما يظهر من المحقّق والشهيد الثانيين في حيوان متولّد من طاهر ونجس والمناقشة في ذلك

ويظهر من المحقّق والشهيد الثانيين[١] قدّس سرّهما فيما إذا شكّ في حيوان متولّد من طاهر ونجس لا يتبعهما في الاسم وليس له مماثل: أنّ الأصل فيه الطهارة والحرمة.

فإن كان الوجه فيه أصالة عدم التذكية فإنّما يحسن (٥٤) مع الشكّ في قبول التذكية وعدم عموم يدلّ على جواز تذكية كلّ حيوان إلّا ما خرج، كما ادّعاه بعض[٢].

وإن كان الوجه فيه أصالة حرمة أكل لحمه قبل التذكية ففيه: أنّ الحرمة قبل التذكية لأجل كونه من الميتة (٥٥)، فإذا فرض إثبات جواز تذكيته خرج عن الميتة، فتحتاج حرمته إلى موضوع آخر. وكيف كان: فلا يعرف وجه لرفع اليد عن أصالة الحلّ والإباحة.

ما ذكره شارح الروضة في المسألة

نعم، ذكر شارح الروضة هنا وجهاً آخر، ونقله بعض محشّيها[٣] عن الشهيد

(٥٤) مضافاً إلى أنّ أصالة عدم التذكية تقتضي النجاسة أيضاً بالملازمة (مشكيني).
(٥٥) فإنّ الميتة عبارة عن غير المذكّى، فيصدق على الحيّ أيضاً (مشكيني).

---

١. المحقّق الثاني في جامع المقاصد، ج ١، ص ١٦٦؛ الشهيد الثاني في المسالك، ج ١، ص ١٢٢؛ وفي الروضة البهيّة، ج ١، ص ٤٩.
٢. ادّعاه السيّد المرتضى في الناصريّات، ص ٩٩.
٣. شرح اللمعة مع حواشيها، بخطّ عبدالرحيم، ج ١، ص ٢١.

في تمهيد القواعد[١]. قال شارح الروضة: إنّ كلّاً من النجاسات والمحلّلات محصورة، فإذا لم يدخل في المحصور منها كان الأصل طهارته وحرمة لحمه، وهو ظاهر[٢]، انتهى.

المناقشة فيما ذكره شارح الروضة

ويمكن منع حصر المحلّلات، بل المحرّمات محصورة، والعقل والنقل دلّ على إباحة ما لم يعلم حرمته؛ ولذا يتمسّكون كثيراً بأصالة الحلّ في باب الأطعمة والأشربة.

ولو قيل: إنّ الحلّ إنّما علّق بالطيّبات في قوله تعالى: ﴿قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَٰتُ﴾[٣] المفيد للحصر في مقام الجواب عن الاستفهام، فكلّ ما شكّ في كونه طيّباً فالأصل عدم إحلال الشارع له.

قلنا: إنّ التحريم محمول في القرآن على الخبائث والفواحش، فإذا شكّ فيه فالأصل عدم التحريم، ومع تعارض الأصلين يرجع إلى أصالة الإباحة، وعموم قوله تعالى: ﴿قُل لَّا أَجِدُ فِى مَا أُوحِىَ إِلَىَّ﴾[٤] وقوله ﷺ: «ليس الحرام إلّا ما حرّم الله»[٥] مع أنّه يمكن فرض كون الحيوان ممّا ثبت كونه طيّباً، بل الطيّب ما لا يستقذر، فهو أمر عدمي يمكن إحرازه بالأصل (٥٦) عند الشكّ، فتدبّر.

---

(٥٦) يعني: أنّ موضوع الحرمة والحلّ هي الخباثة وعدمها، فمع الشكّ في اتّصاف شيء بأحدهما يمكن إثبات عدمها بالأصل، فيثبت به إباحته. والأمر بالتأمّل لأجل أنّه لم يثبت عدم خباثة الحيوان المشكوك الحلّ في زمان حتّى يستصحب إلّا بنحو العدم الأزليّ المثبت (أوثق الوسائل، ص٢٨٦).

---

١. تمهيد القواعد، ص ٢٧٠.

٢. المناهج السويّة في شرح الروضة البهيّة (مخطوط)، ص ٨٤.

٣. المائدة (٥): ٤.

٤. الأنعام (٦): ١٤٥.

٥. تهذيب الأحكام، ج ٩، ص ٤٢، ح ١٧٦؛ الاستبصار، ج ٤، ص ٧٥، ح ٢٧٥؛ تفسير العيّاشي، ج ١، ص ٣٨٢، ح ١١٨؛ وسائل الشيعة، ج ٢٥، ص ١٠، ح ٣٠٩٩٩.

الرابع

محلّ الكلام في الشبهة الوجوبية

أنّ محلّ الكلام في الشبهة الوجوبيه هو احتمال الوجوب النفسي المستقلّ، وأمّا إذا احتمل كون شيء واجباً لكونه جزءاً أو شرطاً لواجب آخر، فهو داخل في الشكّ في المكلّف به، وإن كان المختار جريان أصل البراءة فيه أيضاً، كما سيجيء إن شاء الله، لكنّه خارج عن هذه المسألة الاتّفاقية.

الخامس

رجحان الاحتياط بالفعل في الشبهة الوجوبيّة وترتّب الثواب عليه

أنّه لا إشكال في رجحان الاحتياط بالفعل حتّى فيما احتمل كراهته، والظاهر ترتّب الثواب عليه إذا أتي به لداعي احتمال المحبوبية؛ لأنّه انقياد وإطاعة حكمية، والحكم بالثواب هنا أولى من الحكم بالعقاب(٥٧) على تارك الاحتياط اللازم؛ بناءً على أنّه في حكم المعصية وإن لم يفعل محرّماً واقعيّاً.

وفي جريان ذلك في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب وجهان:

احتمال عدم الجريان ودفعه

أقواهما الجريان؛ لكفاية احتمال المطلوبية في صحة العبادة فيما لم يعلم مطلوبيته ولو إجمالاً، ولا يتوقّف على ورود أمر بها، ولذا استقرّت سيرة العلماء والصلحاء ـ فتوىً وعملاً ـ على إعادة العبادات بمجرّد الخروج عن مخالفة النصوص غير المعتبرة والفتاوى النادرة.

الإشكال في جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب

ولو قيل بأنّ العبادة لابدّ فيها من نيّة القربة المتوقّفة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً كما في كلّ من الصلوات الأربع عند اشتباه القبلة أو الظنّ المعتبر، أشكل جريان الاحتياط فيها(٥٨)، ولا يجدي في

---

(٥٧) وجه الأولويّة: أنّ الأمر في جانب الثواب أوسع منه، ولذا لا يعاقب إلّا بالاستحقاق، وربما يثاب بدونه (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص٢٢٤).

(٥٨) لأنّ الاحتياط كلّ فعل أو ترك يحرز به الواقع، والفعل إنّما يكون عبادة إذا

صحّتها (٥٩)؛ لأنّ موضوع التقوى والاحتياط ـ الذي يتوقّف عليه هذه الأوامر ـ لا يتحقّق إلّا بعد إتيان محتمل العبادة على وجه يجتمع فيه جميع ما يعتبر في العبادة حتّى نيّة التقرّب؛ وإلّا لم يكن احتياطاً، فلا يجوز أن تكون تلك الأوامر منشأً للقربة المنويّة فيها.

اللّهمّ إلّا أن يقال (٦٠): إنّ المراد من الاحتياط والاتـقّاء في هـذه الأوامـر هو مجرّد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نيّة القربة، فمعنى الاحتياط بالصلاة الإتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القربة، فأوامر الاحتياط يتعلّق بهذا الفعل. وحينئذٍ: فيقصد المكلّف فيه التقرّب بإطاعة هذا الأمر.

ومن هنا يتّجه الفتوى باستحباب هذا الفعل وإن لم يعلم المـقلّد كون هـذا الفعل ممّا شكّ في كونها عبادةً ولم يأت بداعي احتمال المطلوبية.

ولو أُريد بالاحتياط في هذه الأوامر معناه الحقيقي ـ وهو إتيان الفعل لداعي

اشتمل على قصد القربة شرطاً أو شطراً المتوقّف على العلم بالأمر به إجمالاً أو تفصيلاً. فالاحتياط بالعبادة فرع إحراز كونها عبادة، وهو فرع العلم بالأمر المفروض عدمه في المقام (أوثق الوسائل، ص٢٩٥).

(٥٩) لعدم حصول موضوع التقوى في المقام إلّا بالعلم بالأمر؛ لأنّ التقوى هو إتيان ما أمر الله به، والانتهاء عمّا نهى عنه. فشمول الأمر به للمأتيّ به فرع احتماله لكونه عبادة، واحتماله فرع إتيانه بقصد القربة وإلّا لم يكن عبادة يقيناً، وهو فرع للـعلم بـالأمر بـه تفصيلاً أو إجمالاً. فلو أُريد إثبات صحّة قصد التقرّب به بـهذا الأمـر، لزم الدور (أوثـق الوسائل، ص٢٩٥).

(٦٠) حاصله: أنّ لزوم الدور ناشٍ من كون المراد من الاحتياط بالنسبة إلى العبادة في تلك الأخبار معناه الحقيقي، وهو إتيانها بجميع ما يعتبر فيها حتّى قصد الأمر؛ فـلم لا يكون المراد معناه المجازي وإتيانها بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد الأمر؟ وحينئذٍ: يرتفع الدور ويتحقّق في العبادات بقصد الأمر الاحتياطي (حواشي المشكيني على كفاية الأصول، ج٤، ص١١٨).

احتمال المطلوبية ـ لم يجز للمجتهد أن يفتي باستحبابه إلّا مع تقييده بإتيانه بداعي الاحتمال حتى يصدق عليه عنوان الاحتياط، مع استقرار سيرة أهل الفتوى على خلافه.

فعلم أنّ المقصود إتيان الفعل بجميع ما يعتبر فيه عدا نيّة الداعي.

ثمّ إنّ منشأ احتمال الوجوب إذا كان خبراً ضعيفاً فلا حاجة إلى أخبار الاحتياط وكلفة إثبات أنّ الأمر فيها للاستحباب الشرعي دون الإرشاد العقلي؛ لورود بعض الأخبار باستحباب فعل كلّ ما يحتمل فيه الثواب:

كصحيحة هشام بن سالم المحكية عن المحاسن عن أبي عبدالله ﷺ، قال: «من بلغه عن النبيّ ﷺ شيء من الثواب فعَمِلَه كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله ﷺ لم يقله»[1].

وعن البحار بعد ذكرها أنّ هذا الخبر من المشهورات: «رواه العامّة والخاصّة بأسانيد»[2].

والظاهر: أنّ المراد من «شيء من الثواب» بقرينة ضمير «فعمله» وإضافة الأجر إليه هو الفعل المشتمل على الثواب.

وفي «عدّة الداعي» عن الكليني ﷺ، أنّه روى بطرقه عن الأئمّة ﷺ أنّه: «من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وإن لم يكن الأمر كما بلغه»[3].

وأرسل نحوه السيّد ﷺ في «الإقبال» عن الصادق ﷺ، إلّا أنّ فيه: «كان له أجر ذلك»[4].

ما يورد على الاستدلال بأخبار «من بلغ» وجوابه

والأخبار الواردة في هذا الباب كثيرة[5]، إلّا أنّ ما ذكرناها أوضح دلالةً

---

١. المحاسن، ص ٢٥، ح ٢؛ ثواب الأعمال، ص ١٦٠، ح ١؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٨٠، ح ١٨٢.
٢. بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٥٦، ذيل الحديث ٣.
٣. عدّة الداعي، ص ١٢؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٨٢، ح ١٨٩.
٤. إقبال الأعمال، ص ١١٦؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٨٢، ح ١٩٠.
٥. راجع وسائل الشيعة، ج ١، ص ٨٠، الباب ١٨.

على ما نحن فيه، وإن كان يورد عليه أيضاً: بأنّ ثبوت الأجر لا يدلّ على الاستحباب الشرعي.

فالإنصاف: أنّه لا يخلو عن وجه؛ لأنّ الظاهر من هذه الأخبار كون العمل متفرّعاً على البلوغ وكونه الداعي على العمل، ويؤيّده تقييد العمل في غير واحد من تلك الأخبار[1] بطلب قول النبيّ صلى الله عليه وآله والتماس الثواب الموعود، ومن المعلوم أنّ العقل مستقلّ باستحقاق هذا العامل المدح والثواب.

دلالة «اخبار من بلغ» على الأمر الإرشادي

وحينئذٍ: فإن كان الثابت في هذه الأخبار أصل الثواب كانت مؤكّدةً لحكم العقل بالاستحقاق. وأمّا طلب الشارع لهذا الفعل: فإن كان على وجه الإرشاد لأجل تحصيل هذا الثواب الموعود فهو لازم للاستحقاق المذكور، وهو عين الأمر بالاحتياط.

وإن كان على وجه الطلب الشرعي المعبّر عنه بالاستحباب فهو غير لازم للحكم بتنجّز الثواب؛ لأنّ هذا الحكم تصديق لحكم العقل بتنجّزه، فيشبه قوله تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِي﴾[2].

إلّا أنّ هذا وعد على الإطاعة الحقيقيّة، وما نحن فيه وعد على الإطاعة الحكميّة، وهو الفعل الذي يعدّ معه العبد في حكم المطيع، فهو من باب وعد الثواب على نيّة الخير التي يعدّ معها العبد في حكم المطيع من حيث الانقياد.

وأمّا ما يتوهّم من أنّ استفادة الاستحباب الشرعي فيما نحن فيه نظير استفادة الاستحباب الشرعي من الأخبار الواردة في الموارد الكثيرة المقتصر فيها على ذكر الثواب للعمل، مثل قوله صلى الله عليه وآله: «من سرّح لحيته فله كذا»[3].

---

١. راجع الكافي، ج ٢، ص ٨٧، ح ٢؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٨١ ـ ٨٢، ح ١٨٥ و ١٨٨.

٢. النساء (٤): ١٣.

٣. الكافي، ج ١، ص ٤٨٩، ح ١٠؛ الفقيه، ج ١، ص ١٢٨، ح ٣٢١؛ ثواب الأعمال، ص ٢٢؛ جامع الأخبار، ص ٦٥. ورد فيه: «من سرّح لحيته سبعين مرّةً وعدّها مرّةً مرّةً لم يقربه الشيطان أربعين يوماً».

مدفوع: بأنّ الاستفادة هناك باعتبار أنّ ترتّب الثواب لا يكون إلّا مع الإطاعة حقيقةً أو حكماً، فرجع تلك الأخبار (٦١) إلى بيان الثواب على إطاعة الله سبحانه بهذا الفعل، فهي تكشف عن تعلّق الأمر بها من الشارع، فالثواب هناك لازم للأمر، فيستدلّ به عليه استدلالاً إنّياً.

ومثل ذلك استفادة الوجوب والتحريم ممّا اقتصر فيه على ذكر العقاب على الترك أو الفعل.

وأمّا الثواب الموعود في هذه الأخبار فهو باعتبار الإطاعة الحكميّة، فهو لازم لنفس عمله المتفرّع على السماع واحتمال الصدق ولو لم يرد به أمر آخر أصلاً، فلا يدلّ على طلب شرعي آخر له. نعم، يلزم من الوعد على الثواب طلب إرشادي لتحصيل ذلك الموعود.

والغرض من هذه الأوامر ـ كأوامر الاحتياط ـ تأييد لحكم العقل والترغيب في تحصيل ما وعد الله عباده المنقادين المعدودين بمنزلة المطيعين.

وإن كان الثابت بهذه الأخبار خصوص الثواب البالغ ـ كما هو ظاهر بعضها ـ فهو وإن كان مغايراً لحكم العقل باستحقاق أصل الثواب على هذا العمل ـ بناءً على أنّ العقل لا يحكم باستحقاق ذلك الثواب المسموع الداعي إلى الفعل، بل قد يناقش في تسمية ما يستحقّه هذا العامل لمجرّد احتمال الأمر ثواباً وإن كان نوعاً من الجزاء والعوض ـ إلّا أنّ مدلول هذه الأخبار إخبار عن تفضّل

---

(٦١) حاصل الفرق بين هذه الأخبار وما نحن فيه: أنّ الثواب الموعود في هذه الأخبار هو الثواب المترتّب على نفس الفعل من حيث هو، وهو مستلزم لكون الفعل من حيث هو مأموراً به وجوباً أو استحباباً، بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّ الثواب فيه مترتّب على الإتيان بالفعل بداعي كونه ممّا يثاب عليه، وهو لا يستلزم الاستحباب الشرعيّ (أوثق الوسائل، ص٢٩٨).

الله سبحانه على العامل بالثواب المسموع. وهو أيضاً ليس لازماً لأمر شرعي هو الموجب بهذا الثواب، بل هو نظير قوله تعالى: ﴿مَن جَآءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾[١] ملزوم لأمر إرشادي يستقلّ به العقل بتحصيل ذلك الثواب المضاعف.

الثمرة بين الأمر الإرشادي والاستحباب الشرعي

ثمّ إنّ الثمرة بين ما ذكرنا وبين الاستحباب الشرعي تظهر في ترتّب الآثار الشرعية المترتّبة على المستحبّات الشرعية، مثل ارتفاع الحدث المترتّب على الوضوء المأمور به شرعاً؛ فإنّ مجرّد ورود خبر غير معتبر بالأمر به لا يوجب إلّا استحقاق الثواب عليه، ولا يترتّب عليه رفع الحدث، فتأمّل.

وكذا الحكم باستحباب غسل المسترسل من اللحية في الوضوء من باب مجرّد الاحتياط لا يسوّغ جواز المسح ببلله، بل يحتمل قويّاً أن يمنع من المسح من بلله وإن قلنا بصيرورته (٦٢) مستحباً شرعياً، فافهم.

اختصاص أدلّة البراءة بالشك في الوجوب التعييني

السادس

أنّ الظاهر اختصاص أدلّة البراءة بصورة الشكّ في الوجوب التعييني، سواء كان أصليّاً أو عرضيّاً كالواجب المخيّر المتعيّن لأجل الانحصار، أمّا لو شكّ في الوجوب التخييري والإباحة (٦٣) فلا تجري فيه أدلّة البراءة (٦٤)؛ لظهورها في

---

(٦٢) لأنّ المسح لابدّ من أن يكون من بلل الوضوء، ولا يصحّ ببلل ما ليس منه ولو كان مستحبّاً فيه. نعم لو ثبت كونه جزءاً مستحبّاً، فلا إشكال في جواز المسح به (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص٢٢٧).

(٦٣) يعنى: أنّه لا مجال لها بعد العلم بتوجّه أصله لو شكّ في كيفيّته، وأنّه على نحو التعيين؛ بأن يكون متعلّقاً بغير ما شكّ في وجوبه وإباحته، أو على نحو التخيير بأن يكون متعلّقاً به أيضاً (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص٢٢٧).

(٦٤) فإنّه إذا شكّ المكلّف في كون فعل مباحاً أو واجباً مخيّراً بينه وبين غيره، فإمّا

---

١. الأنعام (٦): ١٦٠.

لو شك في الوجوب التخييري والإباحة

عدم تعيين الشيء المجهول على المكلّف بحيث يلتزم به ويعاقب عليه.

وفي جريان أصالة عدم الوجوب تفصيل (٦٥)؛ لأنّه إن كان الشكّ في وجوبه

أن يترك معه الفعل الآخر أيضاً أو لا: فعلى الأوّل لا معنى لنفي العقاب؛ للعلم به إجمالاً. وكذا على الثاني؛ للعلم بعدم العقاب في ترك هذا الفعل (أوثق الوسائل، ص٣٠٧).

(٦٥) يعني: في استصحاب عدم الوجوب تفصيل بالنسبة إلى التخيير العقلي والشرعي. وتوضيحه: أنّه إذا شكّ في وجوب فعل؛ بأن دار الأمر فيه بين كونه أحد فردي الواجب المخيّر أو كونه مباحاً، فهو على وجهين. أحدهما: أن يعلم إجمالاً وجوب فعل ولكن لم يعلم أنّ الواجب هو الكلّي المشترك بين الفرد المشكوك فيه وغيره، أو خصوص الفرد الآخر الذي علم وجوبه في الجملة ـ كما إذا ورد الأمر بالعتق وشكّ في تعلّقه بالكافرة أيضاً أو اختصاصه بالمؤمنة ـ وهذا هو المراد بقوله في ضمن كلّي مشترك.

وثانيهما: أن يعلم وجوب فعل بالخصوص في الجملة ولكن شكّ في كونه واجباً تعيّيناً أو كونه أحد فردي المخيّر. كما إذا ورد الأمر بعتق المؤمنة وشكّ في ورود أمر آخر بالكافرة على وجه يثبت التخيير بينهما، وعلى فرض عدم الورود كان عتق الكافرة مباحاً.

أمّا الأوّل: فلا يمكن فيه استصحاب عدم الوجوب: لأنّ مرجع الشكّ إلى أنّ الواجب هو الكلّي أو الفرد الآخر منه، فهذا الفرد بنفسه ليس مورداً للأصل ولا مسرحاً لنفي وجوب الكلّي؛ للعلم إجمالاً بوجوبه ووجوب الفرد الآخر. فيتعيّن ـ حينئذٍ ـ إجراء أصالة عدم سقوط ذلك الفرد المتيقّن الوجوب بفعل هذا المشكوك. لا أصالة عدم وجوب المشكوك وإن كان مؤدّى الأصلين واحداً.

وأمّا الثاني: فهو على قسمين. أحدهما: أن يعلم كون الفرد المشكوك فيه مسقطاً للتكليف المعلوم إجمالاً على تقدير وجوبه، وأشار إلى هذا بقوله: «وأمّا إذا كان الشكّ» انتهى.

والآخر: أن يعلم كونه مسقطاً وإن ثبت إباحته. كما في مثال الصوم والسفر إذا ورد الأمر بالصوم في الحضر وشكّ في ورود أمر آخر بالسفر بحيث لو ثبت أفاد التخيير بينهما؛ لأنّه على تقدير عدم ثبوته كان مباحاً مسقطاً. وإليه أشار بقوله: «أمّا إذا قطع

في ضمن كلّي مشترك بينه وبين غيره أو وجوب ذلك الغير بالخصوص فيشكل جريان أصالة عدم الوجوب؛ إذ ليس هنا إلّا وجوب واحد مردّد بين الكلّي والفرد. فتعيّن هنا إجراء أصالة عدم سقوط ذلك الفرد المتيقّن الوجوب بفعل هذا المشكوك.

وأمّا إذا كان الشكّ في إيجابه بالخصوص، جرى أصالة عدم الوجوب وأصالة عدم لازمه الوضعي، وهو سقوط الواجب المعلوم إذا شكّ في إسقاطه له. أمّا إذا قطع بكونه مسقطاً للواجب المعلوم وشكّ في كونه واجباً مسقطاً لوجوبه ـ نظير السفر المباح المسقط لوجوب الصوم ـ فلا مجرى للأصل إلّا بالنسبة إلى طلبه، وتجري أصالة البراءة عن وجوبه التعييني بالعرض إذا فرض تعذّر ذلك الواجب الآخر.

هل يجب الائتمام على من عجز عن القراءة وتعلّمها؟

وربما يتخيّل من هذا القبيل: ما لو شكّ في وجوب الائتمام على من عجز عن القراءة وتعلّمها، بناءً على رجوع المسألة إلى الشكّ في كون الائتمام مستحباً مسقطاً أو واجباً مخيّراً بينه وبين الصلاة مع القراءة، فيدفع وجوبه التخييري (٦٦) بالأصل.

لكنّ الظاهر أنّ المسألة ليست من هذا القبيل (٦٧)؛ لأنّ صلاة الجماعة فرد من الصلاة الواجبة، فتتّصف بالوجوب لا محالة، واتّصافها بالاستحباب

بكون شيء»؛ أمّا الأوّل: فيمكن فيه إجراء أصالة عدم الفرد المشكوك فيه؛ وكذا يجري الأصل في لازمه الوضعي ـ أعني: سقوط الواجب بفعله فيستصحب عدم السقوط ـ وأمّا الثاني: فيجري فيه عدم الحكم التكليفي فقط (أوثق الوسائل، ص٣٠٧ـ٣٠٨).

(٦٦) يعني: وجوبه التخييري المتعيّن بتعذّر أحد الفردين (أوثق الوسائل، ص٣٠٩).

(٦٧) وإنّما يكون من هذا القبيل ما كان مبائناً لما علم وجوبه، كالسفر المباح بالنسبة إلى الصوم، لا ما كان من أفراده؛ فإنّه يتّصف بالوجوب لا محالة (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص٢٢٨).

من باب أفضل فردي الواجب، فيختصّ بما إذا تمكّن المكلّف من غيره، فإذا عجز تعيّن وخرج عن الاستحباب، كما إذا منعه مانع آخر عن الصلاة منفرداً.

لكن يمكن منع تحقّق العجز فيه؛ فإنّه يتمكّن من الصلاة منفرداً بلا قراءة؛ لسقوطها عنه بالتعذّر، كسقوطها بالائتمام، فتعيُّن أحد المسقطين يحتاج إلى دليل، والمسألة محتاجة إلى التأمّل.

ثمّ إنّ الكلام في الشكّ في الوجوب الكفائي (٦٨) ـ كوجوب ردّ السلام على المصلّي إذا سلّم على جماعة وهو منهم ـ يظهر ممّا ذكرنا، فافهم.

تعارض «المقرّر والناقل» و«المبيح والحاظر»

السابع

أنّ الأُصوليّين عنونوا في باب التراجيح الخلاف في تقديم الخبر الموافق للأصل المسمّى بالمقرّر على المخالف المسمّى بالناقل[1]، وعنونوا أيضاً مسألة تقديم الخبر الدالّ على الإباحة على الدالّ على الحظر[2]، ونسب تقديم الحاظر على المبيح إلى عدم الخلاف في ذلك[3]، والخلاف في المسألة الأولى ينافي الوفاق في الثانية. كما أنّ قول الأكثر فيهما مخالف لما يشاهد من عملهم على عدم تقديم المخالف للأصل، بل التخيير أو الرجوع الى الأصل الذي هو وجوب الاحتياط عند الأخباريّين والبراءة عند المجتهدين.

---

(٦٨) لو علم المكلّف بأصل الوجوب وشكّ في تعلّقه به أو بغيره، أو علم بتعلّقه بغيره لكن شكّ في تعلّقه به أيضاً، كانت أصالة عدم الوجوب جارية، كما أنّه لو علم بتعلّق الوجوب جرى استصحاب بقائه إلى أن يعلم بالفراغ (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص٢٢٩).

---

١. راجع معارج الأُصول، ص ١٥٦؛ ومعالم الدين، ص ٢٥٣؛ ومفاتيح الأُصول، ص ٧٠٥.

٢. راجع معارج الأُصول، ص ١٥٧؛ ومفاتيح الأُصول، ص ٧٠٨.

٣. ذكر هذه النسبة صاحب مفاتيح الأُصول عن غاية المأمول، ص ٧٠٨.

ويمكن أن(٦٩) يقال: إنّ مرادهم من الأصل في مسألة الناقل والمقرّر أصالة البراءة من الوجوب لا أصالة الإباحة، فيتفارق مسألة تعارض المبيح والحاظر، وإنّ حكم أصحابنا بالتخيير والاحتياط لأجل الأخبار الواردة، لا لمقتضى نفس مدلولي الخبرين من حيث هما.

---

(٦٩) حاصله: تخصيص موضوع المسألة الأُولى بصورة دوران الأمر بين الوجوب وغير الحرمة، وموضوع الثانية بصورة دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب (أوثق الوسائل، ص٢٧٨).

المطلب الثاني

الشبهة التحريميّة من جهة اشتباه الموضوع

دوران الحكم بين الحرمة وغير الوجوب، أو الوجوب وغير الحرمة، مع كون الشكّ في الواقعة الجزئية لأجل الاشتباه في بعض الأمور الخارجية.

عدم الخلاف في الإباحه في هذا القسم

كما إذا شكّ في حرمة شرب مائع وإباحته؛ للتردّد في أنّه خلّ أو خمر، وفي حرمة لحم؛ لتردّده بين كونه من الشاة أو من الأرنب، وفي وجوب سفر؛ للشكّ في تعلّق النذر به وعدمه.

والظاهر عدم الخلاف في أنّ مقتضى الأصل فيه (٧٠) الإباحة؛ للأخبار الكثيرة في ذلك، مثل قوله ﷺ: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام»[١]، و«كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال»[٢].

استدلال العلّامة على الإباحه برواية مسعدة

واستدلّ العلّامة ﴿ في التذكرة[٣] على ذلك برواية مسعدة بن صدقة: «كلّ شيء

---

(٧٠) الأدلّة المذكورة لا تنطبق إلّا على الشبهات التحريمية، ولم يذكر هنا ما يدلّ على البراءة في الشبهة الوجوبية، ولعلّه اعتمد في ذلك على ما سبق من حديث الرفع، (التوحيد: ٣٥٣، ح ٢٤؛ الخصال، ص٤١٧، ح٩؛ وسائل الشيعة، ج ١٥، ص٣٦٩، ح٢٠٧٦٩) وقوله ﷺ: «الناس في سعة ما لا يعلمون»، (عوالي اللئالي، ج١، ص٤٢٤، ح١٠٩؛ مستدرك الوسائل، ج١٨، ص٢٠، ح٢١٨٨٦) والعمدة في المقام الإجماع حتّى من الأخباريّين (مشكيني).

---

١. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٢٣٦، الهامش ١.

٢. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٢٣٥، الهامش ٣.

٣. تذكرة الفقهاء، ج ١٢، ص ١٩١، مسألة ٦٩٩.

لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك. وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعلّه سرقة، أو العبد يكون عندك ولعلّه حرّ قد باع نفسه أو قُهر فبيع أو خُدع فبيع. أو إمرأة تحتك وهي أُختك أو رضيعتك. والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البيّنة»[١] و تبعه عليه جماعة من المتأخّرين[٢].

الإشكال في الأمثلة المذكورة في الرواية

ولا إشكال في ظهور صدرها في المدّعى، إلّا أنّ الأمثلة المذكورة فيها ليس الحلّ فيها مستنداً إلى أصالة الحلّية؛ فإنّ الثوب والعبد إن لوحظا باعتبار اليد عليهما حكم بحلّ التصرّف فيهما لأجل اليد. وإن لوحظا مع قطع النظر عن اليد كان الأصل فيهما حرمة التصرّف؛ لأصالة بقاء الثوب على ملك الغير وأصالة الحرّية في الإنسان المشكوك في رقّيته، وكذا الزوجة إن لوحظ فيها أصل عدم تحقّق النسب أو الرضاع فالحلّية مستندة إليه، وإن قطع النظر عن هذا الأصل فالأصل عدم تأثير العقد فيها، فيحرم وطؤها.

وبالجملة: فهذه الأمثلة الثلاثة بملاحظة الأصل الأوّلي محكومة بالحرمة، والحكم بحلّيتها إنّما هو من حيث الأصل الموضوعي الثانوي. فالحلّ غير مستند (٧١) الى أصالة الإباحة في شيء منها.

هذا، ولكن في الأخبار المتقدّمة، بل جميع الأدلّة المتقدّمة من الكتاب

---

(٧١) فإنّه لم تذكر تلك الأمثلة مثالاً للمطلب، بل تنظيراً لتقريب أصالة الاباحة في الأذهان، وأنّها ليست بعادمة النظير في الشريعة، فقد حكم بملكيّة العبد والثوب مع الشكّ فيها بمجرّد اليد، وبصحّة العقد على الامرأة التي شكّ في أنّها من المحارم بالنسب أو بالرضاع بمجرّد أصالة عدمهما (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص ٢٢١).

---

١. الكافي، ج ٥، ص ٣١٣، ح ٤٠؛ تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٢٢٦، ح ٩٨٩؛ وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٨٩، ح ٢٢٠٥٣.

٢. منهم الوحيد البهبهاني في الرسائل الأصولية، ص ٣٩٩.

والعقل كفاية، مع أنّ صدرها وذيلها ظاهران في المدّعى.

توهّم عدم جريان قبح التكليف من غير بيان في المسألة والجواب

وتوهّم: عدم جريان قبح التكليف بلا بيان هنا؛ نظراً إلى أنّ الشارع بيّن حكم الخمر ـ مثلاً ـ فيجب حينئذٍ اجتناب كلّ ما يحتمل كونه خمراً من باب المقدّمة العلمية؛ فالعقل لا يقبّح العقاب خصوصاً على تقدير مصادفة الحرام.

مدفوع: بأنّ النهي عن الخمر يوجب حرمة الأفراد المعلومة تفصيلاً والمعلومة إجمالاً المتردّدة بين محصورين، والأوّل لا يحتاج إلى مقدّمة علمية، والثاني يتوقّف على الاجتناب من أطراف الشبهة لا غير، وأمّا ما احتمل كونه خمراً من دون علم إجمالي فلم يعلم من النهي تحريمه، وليس مقدّمة للعلم باجتناب فرد محرّم يحسن العقاب عليه، فلا فرق ـ بعد فرض عدم العلم بحرمته ولا بتحريم خمر يتوقّف العلم باجتنابه على اجتنابه ـ بين هذا الفرد المشتبه وبين الموضوع الكلّي المشتبه حكمه ـ كشرب التتن ـ في قبح العقاب عليه.

وما ذكر من التوهّم جارٍ فيه أيضاً؛ لأنّ العمومات الدالّة على حرمة الخبائث[1] والفواحش[2] و﴿وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾[3] يدلّ على حرمة أُمور واقعية يحتمل كون شرب التتن منها.

ومنشأ التوهّم المذكور: ملاحظة تعلّق الحكم بكلي مردّد بين مقدار معلوم وبين أكثر منه، فيتخيّل أنّ الترديد في المكلّف به مع العلم بالتكليف، فيجب الاحتياط.

توهّم لزوم الاحتياط فيما ترددت الفائتة بين الأقلّ والأكثر

ونظير هذا التوهّم قد وقع في الشبهة الوجوبية، حيث تخيّل بعض[4] أنّ

---

١. الأعراف (٧): ١٥٧.

٢. الأعراف (٧): ٣٣.

٣. الحشر (٥٩): ٧.

دوران ما فات من الصلوات بين الأقلّ والأكثر موجب للاحتياط من باب وجوب المقدّمة العلمية.

دفع هذا التوهّم

وتوضيح دفعه: أنّ قوله: «اقض مافات»[١] يوجب العلم التفصيليّ بوجوب قضاء ما علم فوته وهو الأقلّ، ولا يدلّ أصلاً على وجوب ما شكّ في فوته، وليس فعله مقدّمة لواجب حتّى يجب من باب المقدّمة، فالأمر بقضاء ما فات واقعاً لا يقتضي إلّا وجوب المعلوم فواته، من جهة أنّ الأمر بقضاء الفائت الواقعي لايعدّ دليلاً إلّا على ما علم صدق الفائت عليه، وهذا لا يحتاج إلى مقدّمة، ولا يعلم منه وجوب شيء آخر يحتاج إلى المقدّمة العلمية.

والحاصل: أنّ المقدّمة العلمية المتّصفة بالوجوب لا تكون إلّا مع العلم الإجمالي.

المشهور وجوب القضاء حتّى يظنّ الفراغ

هذا، ولكنّ المشهور بين الأصحاب[٢] رضوان الله عليهم، بل المقطوع به من المفيد[٣] إلى الشهيد الثاني[٤]: أنّه لو لم يعلم كمّية ما فات قضى حتّى يظنّ الفراغ منها، وظاهر ذلك كون الحكم على القاعدة.

المورد من موارد جريان أصالة البراءة

وقد عرفت أنّ المورد من موارد جريان أصالة البراءة والأخذ بالأقلّ عند دوران الأمر بينه وبين الأكثر، كما لو شكّ في مقدار الدين الذي يجب قضاؤه، أو في أنّ الفائت منه صلاة العصر فقط أو هي مع الظهر، فإنّ الظاهر عدم إفتائهم بلزوم قضاء الظهر، وكذا لو تردّد في ما فات عن أبويه أو في ما تحمّله

← ص ٤١٣؛ المبسوط، ج ١، ص ١٢٧؛ تذكرة الفقهاء، ج ٢، ص ٣٦١؛ مدارك الأحكام، ج ٤، ص ٣٠٦؛ الروضة البهية، ج ١، ص ٣٥٥ ـ ٣٥٤.

١. وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢٦٨، ح ١ مع تفاوت في اللفظ.

٢. أنظر مفتاح الكرامة، ج ٩، ص ٦٧٨.

٣. المقنعة، ص ١٤٨ ـ ١٤٩.

٤. الروضة، ج ١، ص ٣٥٤ ـ ٣٥٥.

بالإجارة بين الأقلّ والأكثر.

توجيه فتوى المشهور

وربما يوجّه الحكم(٧٢) فيما نحن فيه بأنّ الأصل عدم الإتيان بالصلاة الواجبة، فيترتّب عليه وجوب القضاء، إلّا في صلاة علم الإتيان بها في وقتها.

ودعوى ترتّب وجوب القضاء على صدق الفوت الغير الثابت بالأصل، لا مجرّد عدم الاتيان الثابت بالأصل، ممنوعة؛ لما يظهر من الأخبار[1] وكلمات الأصحاب[2] من أنّ المراد بالفوت مجرّد الترك، كما بيّنّاه في الفقه[3].

وإن شئت تطبيق ذلك(٧٣) على قاعدة الاحتياط اللازم، فتوضيحه: أنّ القضاء وإن كان بأمر جديد إلّا أنّ ذلك الأمر كاشف عن استمرار مطلوبية الصلاة من عند دخول وقتها إلى آخر زمان التمكّن من المكلّف، غاية الأمر

---

(٧٢) يعني: حكم المشهور بوجوب القضاء حتّى يعلم الفراغ؛ وحاصله: أنّ استصحاب عدم الإتيان بالمشكوك فيه حاكم على أصالة البراءة عنه. وحاصل الدعوى: أنّ الحقّ كون القضاء بأمر جديد لا بالأمر الأوّل، وهو في الأدلّة معلّق على صدق الفوت، وهو أمر وجودي مسبوق بالعدم، وإثباته بأصالة عدم الإتيان بالمشكوك فيه مبنيّ على الأصول المثبتة.

وحاصل الدفع: أنّ الفوت عبارة عن نفس عدم الإتيان بالمأمور به، فيحرز بالأصل (أوثق الوسائل، ص٣١٣).

(٧٣) كان التوجيه السابق مبنيّاً على الاستصحاب، وهذا مبنيّ على قاعدة الاشتغال، وحاصله: دعوى كون المراد بالأمر الادائي شيئين، أحدهما: مطلوبية الطبيعة من حيث هي. والآخر: مطلوبية إيجادها في ضمن فرد خاصّ، فإذا انتفى الثاني بقي الأوّل. وإذا شكّ في الإتيان بالفرد تستصحب مطلوبية الطبيعة (أوثق الوسائل، ص٣١٣)

---

١. راجع وسائل الشيعة، ج٧، ص٢٥٣، الباب ١.

٢. أنظر المدارك، ج ٤، ص ٢٩٠؛ وجامع المقاصد، ج ٢، ص ٤٩٤؛ وكشف اللثام، ج ٤، ص ٤٣٧.

٣. راجع رسائل فقهية (ضمن تراث الشيخ الأعظم)، ج ٢٣، ص ٢٢٤ـ٢٢٣.

كون هذا على سبيل تعدّد المطلوب، بأن يكون الكلّي المشترك بين ما في الوقت وخارجه مطلوباً، وكون إتيانه في الوقت مطلوباً آخر. كما أنّ أداء الدين وردّ السلام واجب في أوّل أوقات الإمكان، ولو لم يفعل في الآن الثاني، وهكذا.

وحينئذٍ: فإذا دخل الوقت وجب إبراء الذمّة عن ذلك الكلّي، فإذا شكّ في براءة ذمّته بعد الوقت فمقتضى حكم العقل باقتضاء الشغل اليقيني للبراءة اليقينية وجوب الإتيان، كما لو شكّ في البراءة قبل خروج الوقت، وكما لو شكّ في أداء الدين الفوري، فلا يقال: إنّ الطلب في الزمان الأوّل قد ارتفع بالعصيان، ووجوده في الزمان الثاني مشكوك فيه، وكذلك جواب السلام.

والحاصل: أنّ التكليف المتعدّد بالمطلق والمقيّد لا ينافي جريان الاستصحاب وقاعدة الاشتغال بالنسبة إلى المطلق، فلا يكون المقام مجرى البراءة.

ضعف التوجيه المذكور

هذا، ولكنّ الإنصاف: ضعف هذا التوجيه لو سلّم استناد الأصحاب إليه في المقام.

أمّا أوّلاً[٧٤]: فلأنّ من المحتمل، بل الظاهر على القول بكون القضاء بأمر جديد كون كلّ من الأداء والقضاء تكليفاً مغايراً للآخر، فهو من قبيل وجوب الشيء ووجوب تداركه بعد فوته، كما يكشف عن ذلك تعلّق أمر الأداء بنفس الفعل، وأمر القضاء به بوصف الفوت.

ويؤيّده بعض ما دلّ على أنّ لكلٍّ من الفرائض بدلاً وهو قضاؤه، عدا

---

(٧٤) الإيراد الأوّل وارد على التوجيه الأخير، والثاني على كلا التوجيهين (أوثق الوسائل، ص٣١٣).

الولاية[١]، لا من باب الأمر بالكلّي والأمر بفرد خاص منه، كقولهم: صم، وصم يوم الخميس، أو الأمر بالكلّي والأمر بتعجيله، كردّ السلام وقضاء الدين، فلا مجرى لقاعدة الاشتغال واستصحابه.

وأمّا ثانياً: فلأنّ منع عموم ما دلّ على أنّ الشكّ في الإتيان بعد خروج الوقت[٢] لا يعتدّ به للمقام خالٍ عن السند، خصوصاً مع اعتضاده بما دلّ على أنّ الشكّ في الشيء لا يعتنى به بعد تجاوزه، مثل قوله ﷺ: **«إنّما الشكّ في شيء لم تجزه»**[٣]، ومع اعتضاده في بعض المقامات بظاهر حال المسلم في عدم ترك الصلاة.

فإن قلت(٧٥): لو احتملنا حرمة هذا المائع ـ مثلاً ـ فالضرر محتمل في هذا الفرد المشتبه؛ لاحتمال كونه محرّماً، فيجب دفعه.

قلنا: إن أُريد بالضرر العقاب وما يجري مجراه من الأمور الأُخروية فهو مأمون بحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان.

وإن أُريد ما لا يدفع العقل ترتّبه من غير بيان ـ كما في المضارّ الدنيوية ـ فوجوب دفعه عقلاً لو سلّم ـ كما تقدّم من الشيخ وجماعة[٤] ـ لم يسلّم وجوبه شرعاً؛ لأنّ الشارع صرّح بحلّية كلّ ما لم يعلم حرمته، فلا عقاب عليه؛ كيف

---

(٧٥) هذا راجع إلى أصل المسألة بعد الفراغ عن رفع توهّم جريان قاعدة الاشتغال في الشبهات الوجوبية ومسألة قضاء الصلوات (مشكيني).

---

١. راجع المحاسن، ص ٢٨٧، ح ٤٣٠؛ الكافي، ج ٢، ص ١٩ و ٢٢، ح ٥ و ١٢.

٢. الكافي، ج ٣، ص ٢٩٤، ح ١٠؛ تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٢٩٤، ح ١٠٩٨؛ وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣، الباب ٦٠.

٣. تهذيب الأحكام، ج ١، ص ١٠١، ح ١١١؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٤٧٠، ح ١٢٤٤.

٤. تقدّم في الصفحة: ٢٦٣.

وقد يحكم الشرع بجواز ارتكاب الضرر القطعي الغير المتعلّق بأمر المعاد، كما هو المفروض في المحتمل في المقام؟

تقرير التوهّم بوجهٍ آخر

فإن قيل: نختار احتمال المضرّة الدنيوية، وتحريمه ثابت شرعاً؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[1]، كما استدلّ به الشيخ أيضاً في «العدّة»[2] على دفع أصالة الإباحة، وهذا الدليل ومثله رافع للحلّية الثابتة (٧٦) بقولهم عليهم السلام: «كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام»[3].

الجواب عن هذا الوجه

قلت: وجوب دفع المشكوك من الضرر الدنيوي ممنوع، وآية التهلكة مختصّة بمظنّة الهلاك، وقد صرّح الفقهاء[4] في باب المسافر: بأنّ سلوك الطريق الذي يظنّ معه العطب معصية، دون مطلق ما يحتمل فيه ذلك.

لكنّ الإنصاف: إلزام العقل بدفع الضرر المشكوك فيه، كالحكم بدفع الضرر المتيقّن، كما يعلم بالوجدان عند وجود مائع محتمل السمّية إذا فرض تساوي الاحتمالين من جميع الوجوه.

عدم حكم العقل بوجوب دفع الضرر إذا ترتّب عليه نفع أخروي

لكن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المتيقّن إنّما هو بملاحظة نفس الضرر الدنيوي من حيث هو، كما يحكم بوجوب دفع الضرر الأخروي كذلك، إلّا أنّه قد يتّحد مع الضرر الدنيوي عنوان يترتّب عليه نفع أخروي، فلا يستقلّ العقل بوجوب دفعه، ولذا لا ينكر العقل أمر الشارع بتسليم النفس للحدود

---

(٧٦) فتكون الآية حاكمة على الرواية (أوثق الوسائل، ص٢٨٨).

---

١. البقرة (٢): ١٩٥.

٢. العدّة في أصول الفقه، ج ٢، ص ٧٤٢ وما بعدها.

٣. الكافي، ج ٥، ص ٣١٣، ح ٤٠؛ تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٢٢٦، ح ٩٨٩؛ وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٨٩، ح ٢٢٠٥٣.

٤. ذكرى الشيعة، ج ٤، ص ٣١٤؛ ذخيرة الأحكام، ص ٤٠٩؛ تذكرة الفقهاء، ج ٤، ص ٤٠٠.

والقصاص، وتعريضها في الجهاد والإكراه على القتل أو على الارتداد.

وحينئذٍ: فالضرر الدنيوي المقطوع يجوز أن يبيحه الشارع لمصلحةٍ، فإباحته للضرر المشكوك لمصلحة الترخيص(٧٧) على العباد أو لغيرها من المصالح أولى بالجواز.

---

(٧٧) أي: لمصلحة تسهيل الأمر على العباد، وإلّا فنفس الترخيص ليس فيها مصلحة (أوثق الوسائل، ص٢٨٩).

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأوّل

محلّ الكلام في الشبهة الموضوعيّة ما إذا لم يكن أصل موضوعي يقضي بالحرمة

أنّ محلّ الكلام في الشبهة الموضوعية المحكومة بالإباحة ما إذا لم يكن هناك أصل موضوعي يقضي بالحرمة، فمثل المرأة المردّدة بين الزوجة والأجنبية خارج عن محلّ الكلام؛ لأنّ أصالة عدم علاقة الزوجية المقتضية للحرمة، بل استصحاب الحرمة حاكمة على أصالة الإباحة.

ونحوها المال المردّد بين مال نفسه وملك غيره مع سبق ملك الغير له، وأمّا مع عدم سبق(٧٨) ملك أحد عليه فلا ينبغي الإشكال في عدم ترتّب أحكام ملكه عليه من جواز بيعه ونحوه ممّا يعتبر فيه تحقّق المالية.

وأمّا إباحة التصرّفات الغير المترتّبة في الأدلّة على ماله وملكه فيمكن القول بها؛ للأصل، ويمكن عدمه؛ لأنّ الحلّية في الأموال لابدّ لها من سبب محلّل بالاستقراء، ولقوله ﷺ: «لا يحلّ مال إلّا من وجهٍ أحلّه الله»[1].

ومبنى الوجهين: أنّ إباحة التصرّف هي المحتاجة إلى السبب، فيحرم مع

(٧٨) كما إذا علم بخروج المال عن الإباحة الأصلية، ولم يعلم دخوله في ملكه أو ملك غيره (مشكيني).

١. الكافي، ج ١، ص ٥٤٨، ح ٢٥؛ تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ١٣٩، ح ١٧؛ عوالي اللئالي، ج ٣، ص ١٢٧، ح ٦؛ وسائل الشيعة، ج ٩، ص ٥٣٨، ح ١٢٦٦٥.

عدمه ولو بالأصل، أو أنّ حرمة التصرّف محمولة في الأدلّة على ملك الغير، فمع عدم تملّك الغير ولو بالأصل ينتفي الحرمة.

ومن قبيل ما لا يجري فيه أصالة الإباحة: اللحم المردّد بين المذكّى والميتة؛ فإنّ أصالة عدم التذكية ـ المقتضية للحرمة والنجاسة ـ حاكمة على أصالتي الإباحة والطهارة.

الثاني

كلام صاحب الوسائل في الفرق بين الشبهة في نفس الحكم وبين الشبهة في طريقه والمناقشة فيه

أنّ الشيخ الحرّ أورد في بعض كلماته اعتراضاً على معاشر الأخباريّين، وحاصله: أنّه ما الفرق بين الشبهة في نفس الحكم وبين الشبهة في طريقه، حيث أوجبتم الاحتياط في الأوّل دون الثاني؟

وأجاب بأنّه يستفاد هذا التقسيم من أحاديث كثيرة:

منها: قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال»[1]، فهذا وأشباهه صادق على شبهة في طريق الحكم إلى أن قال: وإذا حصل الشكّ في تحريم الميتة لم يصدق عليها أنّ فيها حلالاً وحراماً[2].

أقول: كأنّ مطلبه أنّ هذه الرواية وأمثالها مخصّصة لعموم ما دلّ على وجوب التوقّف والاحتياط في مطلق الشبهة، وقد تقدّم[3] أنّ حمل تلك الأخبار على الاستحباب أولى.

ومنها: ما ورد من الأمر البليغ باجتناب ما يحتمل الحرمة والإباحة بسبب تعارض الأدلّة وعدم النصّ، وذلك واضح الدلالة على اشتباه نفس الحكم الشرعيّ.

---

١. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٢٣٥، الهامش ٣.

٢. الفوائد الطوسية، ص ٥١٨ ـ ٥١٩، ح ٩٨.

٣. تقدّم في صفحة: ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

أقول: ما دلّ على التخيير والتوسعة مع التعارض وعلى الإباحة مع عدم ورود النهي وإن لم يكن في الكثرة بمقدار أدلّة التوقّف والاحتياط، إلّا أنّ الإنصاف أنّ دلالتها على الإباحة والرخصة أظهر من دلالة تلك الأخبار على وجوب الاجتناب.

قال: **ومنها**: أنّ ذلك وجه للجمع بين الأخبار لا يكاد يوجد وجه أقرب منه[1].

أقول: مقتضى الإنصاف أنّ حمل أدلّة الاحتياط على الرجحان المطلق أقرب ممّا ذكره.

الثالث

الاحتياط التامّ موجب الاختلال النظام

أنّه لا شكّ في حكم العقل والنقل برجحان الاحتياط مطلقاً، حتى فيما كان هناك أمارة على الحلّ مغنية عن أصالة الإباحة، إلّا أنّه لا ريب في أنّ الاحتياط في الجميع موجب لاختلال النظام، فلا يجوز الأمر به من الحكيم؛ لمنافاته للغرض.

التبعيض بحسب الاحتمالات

والتبعيض بحسب الموارد واستحباب الاحتياط حتى يلزم الاختلال ـ أيضاً ـ مشكل؛ لأنّ تحديده في غاية العسر، فيحتمل التبعيض بحسب الاحتمالات، فيحتاط في المظنونات، وأمّا المشكوكات فضلاً عن انضمام الموهومات إليها فالاحتياط فيها حرج مخلّ بالنظام، ويدلّ على هذا العقل بعد ملاحظة حسن الاحتياط مطلقاً واستلزام كلّيته الاختلال.

التبعيض بحسب المحتملات

ويحتمل التبعيض بحسب المحتملات (٧٩)، فالحرام المحتمل إذا كان من

---

(٧٩) فيحتاط فيما يعتني به الشارع أكثر من غيره، كما في الفروج وأموال الناس وحقوقهم (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص٢٢٣).

١. الفوائد الطوسية، ص ٥١٩.

الأُمور المهمّة في نظر الشارع كالدماء والفروج، بل مطلق حقوق الناس بالنسبة إلى حقوق الله تعالى يحتاط فيه، وإلّا فلا.

ويدلّ على هذا جميع ما ورد من التأكيد في أمر النكاح، وأنّه شديد، وأنّه يكون منه الولد[١]، منها: ما تقدّم من قوله ﷺ: «لا تجامعوا على النكاح بالشبهة»، قال ﷺ: «فإذا بلغك أنّ امرأةً أرضعتك» إلى أن قال: «إنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»[٢].

وقد تُعارَض هذه بما دلّ على عدم وجوب السؤال، والتوبيخ عليه[٣]، وعدم قبول قول من يدّعي حرمة المعقودة مطلقاً[٤] أو بشرط عدم كونه ثقة[٥]، وغير ذلك[٦].

رجحان الاحتياط في كلّ موضع لا يلزم منه

وفيه: أنّ مساقها التسهيل وعدم وجوب الاحتياط، فلا ينافي الاستحباب.

فالأولى الحكم برجحان الاحتياط في كلّ موضع لا يلزم منه الحرام. وما ذكر من أنّ تحديد الاستحباب بصورة لزوم الاختلال عسر فهو إنّما يقدح في وجوب الاحتياط لا في حسنه.

الرابع

عدم اختصاص الإباحة بالعاجز عن الاستعلام

إباحة ما يحتمل الحرمة (٨٠) غير مختصّة بالعاجز عن الاستعلام، بل

---

(٨٠) حاصله: عدم وجوب الفحص عن الأمارات التي يمكن الوصول إليها في العمل

---

١. الكافي، ج ٥، ص ٤٢٤، ح ٢؛ الفقيه، ج ٣، ص ٨٤، ح ٣٣٨٣؛ تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٤٧٠، ح ١٨٨٥؛ الاستبصار، ج ٣، ص ٢٩٣، ح ١٠٣٧؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٢٥٨، ح ٢٥٥٧٢ و ٢٥٥٧٤.

٢. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٢٤٣، الهامش ٢.

٣. راجع وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٣٠١، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب ٢٥.

٤. راجع وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٢٩٩، ح ٢٥٦٧١ و ٢٥٦٧٣.

٥. نفس المصدر، ح ٢٥٦٧٢.

٦. راجع وسائل الشيعة، ج ٢١، ص ٣٠، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١٠.

يشمل القادر على تحصيل العلم بالواقع؛ لعموم أدلّته من العقل والنقل، وقوله عليه السلام في ذيل رواية مسعدة بن صدقة: «والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غيره أو تقوم به البيّنة»[١]، فإنّ ظاهره حصول الاستبانة وقيام البيّنة لا التحصيل، وقوله: «كلّ شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان»[٢].

لكنّ هذا وأشباهه، مثل قوله عليه السلام في اللحم المشترى من السوق: «كُل ولا تسأل»[٣]، وقوله عليه السلام: «ليس عليكم المسألة؛ إنّ الخوارج ضيّقوا على أنفسهم»[٤]، وقوله عليه السلام في حكاية المنقطعة التي تبيّن لها زوج: «ولِمَ سألها»[٥] واردة في موارد وجود الأمارة الشرعية على الحلّية، فلا تشمل ما نحن فيه، إلّا أنّ المسألة غير خلافية مع كفاية الإطلاقات.

باصالة البراءة في الشبهات الموضوعية. وأمّا الشبهات الحكمية فسيجيء الكلام فيها في آخر المبحث (أوثق الوسائل، ص ٢٩٢).

---

١. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٢٨٢، الهامش ١.

٢. الكافي، ج ٦، ص ٣٤٠، ح ١؛ وسائل الشيعة، ج ٢٥، ص ١١٨، ح ٣١٣٧٧.

٣. الكافي، ج ٦، ص ٢٣٧، ح ٢؛ الفقيه، ج ٣، ص ٣٣٢، ح ٤١٨٥؛ تهذيب الأحكام، ج ٩، ص ٧٢، ح ٣٠٦؛ وسائل الشيعة، ج ٢٤، ص ٧٠، ح ٣٠٠٢٣.

٤. الفقيه، ج ١، ص ٢٥٨، ح ٧٩١؛ تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣٦٨، ح ١٥٢٩؛ وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٤٩١، ح ٤٢٦٢.

٥. تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٢٥٣، ح ١٠٩٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢١، ص ٣١، ح ٢٦٤٤٥.

المطلب الثالث
فيما دار الأمر فيه بين الوجوب والحرمة

وفيه مسائل:

المسألة الأولى
في حكم دوران الأمر بين الوجوب والحرمة

الدوران بين المحذورين من جهة فقدان النص أو إجمال الدليل

إمّا من جهة عدم الدليل على تعيين أحدهما بعد قيام الدليل على أحدهما، كما إذا اختلف الأُمّة على القولين بحيث علم عدم الثالث، وإمّا من جهة إجمال الدليل، كالأمر المردّد بين الإيجاب والتهديد.

ولا ينبغي الإشكال في إجراء أصالة عدم كلّ من الوجوب والحرمة ـ بمعنى نفي الآثار المتعلّقة بكلّ واحد منهما بالخصوص ـ إذا لم يلزم مخالفة علم تفصيلي (٨١).

هل الحكم في المسألة الإباحة او التوقف او التخيير؟

وإنّما الكلام هنا في حكم الواقعة من حيث جريان أصالة البراءة وعدمه، فإنّ في المسألة وجوهاً ثلاثة:

الحكم بالاباحة ظاهراً. نظير ما يحتمل التحريم وغير الوجوب.

---

(٨١) كما إذا نذر ـ نذر شكر ـ أن يعطي الفقير درهماً إن أتى بواجب، أو نذر ـ نذر زجر ـ أن يعطيه درهماً إن أتى بحرام. فإذا أتى بفعل مردّد بين الوجوب والحرمة، فلا إشكال في جريان أصالة عدم وجوب ذلك الفعل على الأوّل، وأصالة عدم حرمته على الثاني. ومثال لزوم المخالفة كما إذا وقع كلا النذرين منه (أوثق الوسائل، ص٣١٥).

والتوقّف، بمعنى عدم الحكم بشيء لا ظاهراً ولا واقعاً، ومرجعه إلى إلغاء الشارع لكلا الاحتمالين، فلا حرج في الفعل ولا في الترك بحكم العقل؛ وإلّا لزم الترجيح بلا مرجّح.

ووجوب الأخذ بأحدهما بعينه أو لا بعينه.

ومحلّ هذه الوجوه ما لو كان كلّ من الوجوب والتحريم توصّلياً بحيث يسقط بمجرّد الموافقة؛ إذ لو كانا تعبّديّين (٨٢) محتاجين إلى قصد امتثال التكليف أو كان أحدهما المعيّن كذلك لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما والرجوع إلى الاباحة؛ لأنّه مخالفة قطعية عملية.

الحكم بالإباحة ظاهراً ودليله

وكيف كان: فقد يقال في محلّ الكلام بالإباحة ظاهراً؛ لعموم أدلّة الإباحة الظاهريّة، مثل قولهم: «كلّ شيء لك حلال»[١]، وقولهم: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»[٢]؛ فإنّ كلّاً من الوجوب والحرمة قد حجب عن العباد علمه، وغير ذلك من أدلّته، حتى قوله ﷺ: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي أو أمر» على رواية الشيخ[٣]؛ إذ الظاهر ورود أحدهما بحيث يعلم تفصيلاً، فيصدق هنا أنّه لم يرد أمر ولا نهي.

هذا كلّه مضافاً إلى حكم العقل بقبح المؤاخذة على كلّ من الفعل والترك؛ فإنّ الجهل بأصل الوجوب علّة تامّة عقلاً لقبح العقاب على الترك من غير

---

(٨٢) فإذا أتى به بلا نيّة أو تركه كذلك، حصلت المخالفة العملية القطعيّة، كما أنّه إذا أتى به بلا نيّة في صورة كون الوجوب فقط تعبديّة أو تركه كذلك في عكسها، حصلت المخالفة القطعيّة أيضاً (مشكيني).

---

١. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٢٣٦، الهامش ١.

٢. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٢١٩، الهامش ٢.

٣. الأمالي للطوسي، ص ٦٦٩، ح ١٤٠٥؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٧٤، ح ١٩.

مدخلية لانتفاء احتمال الحرمة فيه، وكذا الجهل بأصل الحرمة. وليس العلم بجنس التكليف [٨٣] المردّد بين نوعي الوجوب والحرمة كالعلم بنوع التكليف المتعلّق بأمر مردّد حتى يقال: إنّ التكليف في المقام معلوم إجمالاً.

دعوى وجوب الالتزام بحكم الله تعالى والجواب عنها

وأمّا دعوى وجوب الالتزام بحكم الله تعالى لعموم دليل وجوب الانقياد للشرع، ففيها:

أنّ المراد بوجوب الالتزام إن أُريد وجوب موافقة حكم الله فهو حاصل فيما نحن فيه [٨٤]؛ فإنّ في الفعل موافقة للوجوب وفي الترك موافقة للحرمة؛ إذ المفروض عدم توقّف الموافقة في المقام على قصد الامتثال.

وإن أُريد وجوب الانقياد والتديّن بحكم الله فهو تابع للعلم بالحكم، فإن علم تفصيلاً وجب التديّن به كذلك، وإن علم إجمالاً وجب التديّن بثبوته في الواقع، ولا ينافي ذلك التديّن ـ حينئذٍ ـ بإباحته ظاهراً. فلم يبق إلّا وجوب تعبّد المكلّف والتزامه بما يحتمل الموافقة للحكم الواقعي، وهذا ممّا لا دليل على وجوبه أصلاً، وليس حكماً شرعياً ثابتاً في الواقع [٨٥] حتى يجب مراعاته ولو مع الجهل التفصيلي.

عدم صحة قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين

---

(٨٣) لأنّ اللازم من طرح العلم الإجمالي في الأوّل ليس إلّا المخالفة الالتزامية كما فيما نحن فيه؛ لأنّ المكلّف لا يخلو من فعل موافق لاحتمال الوجوب، أو ترك موافق لاحتمال الحرمة، واللازم من طرح الثاني هو المخالفة بحسب العمل، كما في ترك الظهر والجمعة كلتيهما، وشرب الإناءين المشتبهين كليهما (أوثق الوسائل، ص٣١٦).

(٨٤) يعني: المقدار المتمكّن منها وهو الموافقة الاحتمالية.

(٨٥) يعني: أنّ موضوع وجوب التديّن والالتزام هو ما علم وأُحرز من الحكم، لا الوجوب أو الحرام الواقعي، ولازمه أنّه إن علم تفصيلاً لزم التديّن به تفصيلاً، وإن علم إجمالا لزم الالتزام به كذلك، وليس وجوب التديّن حكماً ثابتاً في الواقع ولو مع الجهل بمتعلّقه حتّى يجب الاحتياط ونحوه. ومنه يعلم بطلان قياسه بالخبرين المتعارضين؛ فإنّ

ومن هنا يبطل قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجيّة الدالّ أحدهما على الأمر والآخر على النهي، كما هو مورد بعض الأخبار الواردة في تعارض الخبرين[١].

ولا يمكن أن يقال: إنّ المستفاد منه بتنقيح المناط (٨٦) هو وجوب الأخذ بأحد الحكمين وإن لم يكن على كلّ واحد منهما دليل معتبر معارض بدليل الآخر.

فإنّه يمكن أن يقال: إنّ (٨٧) الوجه في حكم الشارع هناك بالأخذ بأحدهما هو أنّ الشارع أوجب الأخذ بكلّ من الخبرين المفروض استجماعهما لشرائط الحجّيّة، فإذا لم يمكن الأخذ بهما معاً فلابدّ من الأخذ بأحدهما، وهذا تكليف شرعي في المسألة الأُصولية غير التكليف المعلوم تعلّقه إجمالاً في المسألة الفرعية بواحد من الفعل والترك، بل ولولا النصّ الحاكم هناك بالتخيير أمكن

وجوب الالتزام بالأخبار من حيث هي حكم واقعي في المسألة الأُصولية بمقتضى أدلّة اعتبارها، فلا مانع عن أخذ الوجوب فعلاً بكلّ منهما إلّا وجوب الأخذ بالآخر (مشكيني)

(٨٦) لأنّ المناط في حكم الشارع بالتخيير في تعارض الخبرين إنّما هو عدم إعراضه عن الأحكام الواقعية ورجحان الأخذ بها بحسب الإمكان، وهو موجود فيما نحن فيه؛ فإنّ قيام الطريق الظنّي على الحكم ليس بأقوى من حصول العلم به (مشكيني).

(٨٧) حاصله: أنّ تنقيح المناط مبنيّ على العلم بعدم السببيّة في الأخبار؛ مع أنّ احتمالها قائم، ومعه لا يمكن تنقيح المناط؛ إذ على السببيّة يوجد هنا حكمان نفسيّان يجب الأخذ والتديّن بهما، وحيث لا يمكن ذلك كان التديّن بأحدهما لازماً، وهذا حكم عقليّ أيضاً مع قطع النظر عن حكم الشرع، فلا يقاس ذلك بالحكم الواحد واقعاً المجهول لنا، مع إمكان التديّن به على ما هو عليه. والقول بالسببية وإن كان مرجوحاً كما سيجيء، إلّا أنّ احتمالها مانع عن إحراز المناط (مشكيني).

١. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٢١، ح ٣٣٣٧٣ و ٣٣٣٧٤ و ٣٣٣٧٥ و ٣٣٣٧٧.

القول به من هذه الجهة، بخلاف ما نحن فيه؛ إذ لا تكليف إلّا بالأخذ بما صدر واقعاً في هذه الواقعة، والالتزام به حاصل من غير حاجة إلى الأخذ بأحدهما بالخصوص.

ويشير إلى ما ذكرنا من الوجه قوله ﷺ في بعض تلك الأخبار: «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك»[١]، وقوله ﷺ: «من باب التسليم» إشارة إلى أنّه لمّا وجب على المكلّف التسليم لجميع ما يرد عليه بالطريق المعتبر من أخبار الأئمّة ﷺ ـ كما يظهر ذلك من الأخبار الواردة في باب التسليم لما يرد من الأئمّة ﷺ، منها قوله: «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا»[٢] ـ وكان التسليم لكلا الخبرين الواردين بالطرق المعتبرة المتعارضين ممتنعاً، وجب التسليم لأحدهما مخيّراً في تعيينه.

ثمّ إنّ هذا الوجه وإن لم يخل عن مناقشة أو منع إلّا أنّ مجرّد احتماله يصلح فارقاً بين المقامين مانعاً عن استفادة حكم ما نحن فيه من حكم الشارع بالتخيير في مقام التعارض، فافهم.

وبما ذكرنا يظهر حال قياس ما نحن فيه على حكم المقلّد عند اختلاف المجتهدين في الوجوب والحرمة.

شمول أدلّة الإباحة لما نحن فيه

ولكنّ الإنصاف أنّ أدلّة الاباحة في محتمل الحرمة تنصرف إلى محتمل الحرمة وغير الوجوب، وأدلّة نفي التكليف عمّا لم يعلم نوع التكليف لا تفيد إلّا عدم المؤاخذة على الترك والفعل وعدم تعيين الحرمة أو الوجوب، وهذا المقدار لا ينافي وجوب الأخذ بأحدهما. نعم، هذا الوجوب يحتاج إلى دليل، وهو مفقود، فاللازم هو التوقّف وعدم الالتزام إلّا بالحكم الواقعيّ على

اللازم في المسألة هو التوقّف

---

١. الكافي، ج ١، ص ٦٦، ح ٧؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٠٨، ح ٣٣٣٣٩.

٢. اختيار معرفة الرجال، ص ٥٣٦، ح ١٠٢٠؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٥٠، ح ٣٣٤٥٥.

بناءً على وجوب الأخذ هل يتعيّن الأخذ بالحرمة أو يتخيّر؟

ما هو عليه في الواقع، ولا دليل على عدم جواز خلوّ الواقعة عن حكم ظاهريّ إذا لم يحتج إليه في العمل، نظير ما لو دار الأمر بين الوجوب والاستحباب.

ثمّ على تقدير وجوب الأخذ هل يتعيّن الأخذ بالحرمة أو يتخيّر بينه وبين الأخذ بالوجوب؟ وجهان، بل قولان:

دليل تعيّن الأخذ بالحرمة

يستدلّ على الأوّل بأنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة؛ لما عن النهاية[1] من أنّ الغالب في الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل، وفي الوجوب تحصيل مصلحة لازمة للفعل، واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفسدة أتمّ.

ويشهد له ما أُرسل عن أمير المؤمنين عليه السلام: من أنّ «**اجتناب السيّئات أولى من اكتساب الحسنات**»[2].

المناقشة في دليل تعيّن الأخذ بالحرمة

ويضعّف: بأنّ أولويّة دفع المفسدة مسلّمة، لكنّ المصلحة الفائتة بترك الواجب أيضاً مفسدة؛ وإلّا لم يصلح للإلزام؛ إذ مجرّد فوات المنفعة عن الشخص وكون حاله بعد الفوت كحاله فيما قبل الفوت لا يصلح وجهاً لإلزام شيء على المكلّف ما لم يبلغ حدّاً يكون في فواته مفسدة؛ وإلّا لكان أصغر المحرّمات أعظم من ترك أهمّ الفرائض، مع أنّه جعل ترك الصلاة أكبر الكبائر.

هل التخيير على القول به ابتدائيّ أو استمراريّ؟

ثمّ لو قلنا بالتخيير فهل هو في ابتداء الأمر فلا يجوز له العدول عمّا اختار، أو مستمرّ فله العدول مطلقاً(٨٨)، أو بشرط البناء على الاستمرار؟ وجوه:

---

(٨٨) أي: ولو لم يبن على الاستمرار بل بنى على اختيار غير ما اختاره في الواقعة الأُولى. وقوله: «على الاستمرار»، أي: استمرار الأخذ بالحكم المختار، ووجهه: أنّه لو بنى عليه ابتداءً، ثمّ بدا له فعدل، فإنّه وإن خالف تدريجاً، إلّا أنّه ليس عن عمد إليها فلا قبح فيه، بخلاف البناء على العدول من الأوّل (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص٢٣٥).

---

١. نهاية الوصول، ج ٥، ص ٣٢٩.

٢. غرر الحكم ودرر الكلم، ص ٨١، الفصل الأوّل، ح ١٥٥٩.

ما استدلّ به للتخيير الابتدائي

يستدلّ للأوّل: بقاعدة الاحتياط؛ حيث يدور الأمر بين التخيير والتعيين واستصحاب الحكم المختار واستلزام العدول للمخالفة القطعيّة المانعة عنه التي لأجلها لم يرجع إلى الإباحة من أوّل الأمر.

المناقشة في أدلّة التخيير الابتدائي

ويضعّف الأخير: بأنّ المخالفة القطعيّة في مثل ذلك لا دليل على حرمتها، كما لو بدا للمجتهد في رأيه أو عدل المقلّد عن مجتهده؛ لعذر من موت أو جنون أو فسق أو اختيار على القول بجوازه.

ويضعّف الاستصحاب: بمعارضة استصحاب التخيير الحاكم عليه.

ويضعّف قاعدة الاحتياط: بأنّ حكم العقل بالتخيير عقليّ لا احتمال فيه حتى يجري فيه الاحتياط.

الأقوى هو التخيير الاستمراري

ومن ذلك يظهر عدم جريان استصحاب التخيير؛ إذ لا إهمال في حكم العقل حتى يشكّ في بقاءه في الزمان الثاني.

فالأقوى: هو التخيير الاستمراري، لا للاستصحاب بل لحكم العقل في الزمان الثاني كما حكم به في الزمان الأوّل.

الدوران بين المحذورين من جهة تعارض النصّين

المسألة الثانية

لو دار الأمر بين الوجوب والتحريم من جهة تعارض الأدلّة

الحكم هو التخيير والاستدلال عليه

فالحكم هنا التخيير؛ لإطلاق الأدلّة[1]، وخصوص بعض منها الوارد في خبرين أحدهما أمر والآخر نهي[2].

هل التخيير ابتدائيّ أو استمراريّ؟ وجوهٌ

وفي كون التخيير هنا بدوياً أو استمرارياً مطلقاً أو مع البناء من أوّل الأمر

١. الكافي، ج ١، ص ٩؛ الاحتجاج، ج ٢، ص ٢٦٤، ح ٢٣٣؛ عوالي اللئالي، ج ٤، ص ١٣٣، ح ٢٢٩؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١١٢، ح ٣٣٣٥٢ و ص ١٢٢، ح ٣٣٣٧٣ و ٣٣٣٧٤.

٢. الكافي، ج ١، ص ٥٣، ح ٧؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٠٨، ح ٣٣٣٣٨.

على الاستمرار وجوه تقدّمت[١]. إلّا أنّه قد يتمسّك هنا للاستمرار بإطلاق الأخبار.

ويشكل بأنّها مسوقة لبيان حكم المتحيّر في أوّل الأمر، فلا تعرّض لها لحكمه بعد الأخذ بأحدهما.

اللازم الاستمرار على ما اختار

نعم، يمكن هنا استصحاب التخيير؛ حيث إنّه ثبت بحكم الشارع القابل للاستمرار، إلّا أن يدّعى أنّ موضوع المستصحب أو المتيقّن من موضوعه هو المتحيّر، وبعد الأخذ بأحدهما لا تحيّر، فتأمّل (٨٩).

الدوران بين المحذورين من جهة اشتباه الموضوع

وسيتّضح هذا في بحث الاستصحاب[٢]، وعليه فاللازم الاستمرار على ما أختار؛ لعدم ثبوت التخيير في الزمان الثاني.

المسألة الثالثة

لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة اشتباه الموضوع

ما مُثّل به للمسألة

وقد مثّل بعضهم[٣] له باشتباه الحليلة الواجب وطؤها ـ بالأصالة أو لعارض من نذر أو غيره ـ بالأجنبيّة، وبالخلّ المحلوف على شربه المشتبه بالخمر.

المناقشة في الأمثلة

ويرد على الأوّل (٩٠): أنّ الحكم في ذلك هو تحريم الوطء؛ لأصالة عدم

(٨٩) لعلّ الوجه فيه: أنّ الموضوع ليس عنوان المتحيّر، بل من جاءه الخبران المتعارضان، وهذا باق لم يزل (مشكيني).

(٩٠) إذ قد تقدّم أنّ جريان البراءة مشروط بعدم حكومة أصل موضوعي عليها، وهذا الشرط مفقود في المثال. ومخالفة العلم الإجمالي من العمل بالأصلين في المثال الثاني

١. تقدّمت في الصفحة: ٣٠٠.

٢. يأتي في الصفحة: ٦٤٠.

٣. هو صاحب الفصول في الفصول، ص ٣٦٣.

زوجية نبينهما، وأصالة عدم وجوب الوطء.

وعلى الثاني: أنّ الحكم عدم وجوب الشرب وعدم حرمته؛ جمعاً بين أصالتي الإباحة وعدم الحلف على شربه.

والأولى: فرض المثال فيما إذا وجب إكرام العدول وحرم إكرام الفسّاق، واشتبه حال زيد من حيث الفسق والعدالة.

والحكم فيه كما في المسألة الأولى من عدم وجوب الأخذ بأحدهما في الظاهر، بل هنا أولى؛ إذ ليس في اطّراح لقول الإمام عليه السلام؛ إذ ليس الاشتباه في الحكم الشرعي الكلّي الذي بيّنه الإمام عليه السلام، وليس فيه أيضاً مخالفة عملية معلومة ولو إجمالاً، مع أنّ مخالفة المعلوم إجمالاً في العمل فوق حدّ الإحصاء في الشبهات الموضوعية.

هذا تمام الكلام في المقامات الثلاثة، أعني دوران الأمر بين الوجوب وغير الحرمة وعكسه، ودوران الأمر بينهما.

دوران الأمر بين ما عدا الوجوب والحرمة من الأحكام

وأمّا دوران الأمر بين ما عدا الوجوب والحرمة من الأحكام فيعلم بملاحظة ما ذكرنا.

وملخّصه: أنّ دوران الأمر بين طلب الفعل والترك وبين الإباحة نظير المقامين الأوّلين، ودوران الأمر بين الاستحباب والكراهة نظير المقام الثالث. ولا إشكال في أصل هذا الحكم، إلّا أنّ إجراء أدلّة البراءة في صورة الشكّ في الطلب الغير الإلزامي فعلاً أو تركاً قد يستشكل فيه؛ لأنّ ظاهر تلك الأدلّة نفي المؤاخذة والعقاب، والمفروض انتفاؤهما في غير الواجب والحرام، فتدبّر.

غير ضائر؛ لكونها بحسب الالتزام دون العمل. وقوله: «والأولى فرض المثال» مبنيّ على كون زيد غير مسبوق بالعلم بالفسق أو العدالة (أوثق الوسائل، ص٣٢٢).

الموضع الثاني

في الشكّ في المكلّف به مع العلم بنوع التكليف

بأن يعلم الحرمة أو الوجوب ويشتبه الحرام أو الواجب.

ومطالبه أيضاً ثلاثة:

المطلب الأوّل

في دوران الأمر بين الحرام وغير الواجب

ومسائله أربع:

دوران الأمر بين الحرام وغير الواجب من جهة اشتباه الموضوع الخارجي

الأولى:

لو علم التحريم وشكّ في الحرام من جهة اشتباه الموضوع الخارجي.

وإنّما قدّمنا الشبهة الموضوعية هنا؛ لاشتهار عنوانها في كلام العلماء، بخلاف عنوان الشبهة الحكمية.

انقسام الشبهة إلى المحصورة وغير المحصورة

ثمّ الحرام المشتبه بغيره إمّا مشتبه في أمور محصورة، كما لو دار بين أمرين أو أمور محصورة، ويسمّى بالشبهة المحصورة، وإمّا مشتبه في أمور غير محصورة.

[في الشبهة المحصورة]

الكلام في الشبهة المحصورة من جهتين:

أمّا الأوّل: فالكلام فيه يقع في مقامين:

أحدهما: جواز ارتكاب كلا الأمرين أو الأُمور وطرح العلم الإجمالي وعدمه، وبعبارة أُخرى: حرمة المخالفة القطعية للتكليف المعلوم وعدمها.

١. في حرمة المخالفة القطعية وعدمها

الثاني: وجوب اجتناب الكلّ وعدمه، وبعبارة أُخرى وجوب الموافقة القطعية للتكليف المعلوم وعدمه.

٢. في وجوب الموافقة القطعية وعدمها

أمّا المقام الأوّل:

هل يجوز ارتكاب جميع الأطراف في الشبهة المحصورة؟

فالحقّ فيه عدم الجواز وحرمة المخالفة القطعية، وحكي عن ظاهر بعض جوازه[١].

لنا على ذلك: وجود المقتضي للحرمة وعدم المانع عنها.

الحقّ حرمة المخالفة القطعيّة، والاستدلال عليه

أمّا ثبوت المقتضي: فلعموم دليل تحريم ذلك العنوان المشتبه؛ فإنّ قول الشارع: «اجتنب عن الخمر» يشمل الخمر الموجود المعلوم المشتبه بين الإناءين أو أزيد، ولا وجه لتخصيصه بالخمر المعلوم تفصيلاً. مع أنّه لو اختصّ الدليل بالمعلوم تفصيلاً خرج الفرد المعلوم إجمالاً عن كونه حراماً واقعياً وكان حلالاً واقعيّاً، ولا أظنّ أحداً يلتزم بذلك.

وأمّا عدم المانع، فلأنّ العقل لا يمنع من التكليف عموماً ـ أو خصوصاً ـ

١. هو العلّامة المجلسي في أربعينه: ٥٨٢ على ما حكاه عنه في قوانين الأُصول، ج ٢، ص ٢٧.

بالاجتناب عن عنوان الحرام المشتبه في أمرين أو أمور، والعقاب على مخالفة هذا التكليف.

وأمّا الشرع فلم يرد فيه ما يصلح للمنع، عدا ما ورد من قولهم عليهم السلام: «كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام بعينه»[١]، و«كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه»[٢]، وغير ذلك.

عدم صلوح أخبار «الحلّ» للمنع عن الحرمة

ولكن هذه الأخبار وأمثالها لا تصلح للمنع؛ لأنّها كما تدلّ على (٩١) حلّية كلّ واحد من المشتبهين كذلك تدلّ على حرمة ذلك المعلوم إجمالاً؛ لأنّه أيضاً شيء علم حرمته.

فإن قلت: إنّ غاية الحلّ معرفة الحرام بشخصه ولم يتحقّق في المعلوم الإجمالي.

قلت: إبقاء الصحيحة على هذا الظهور يوجب المنافاة لما دلّ على حرمة ذلك العنوان المشتبه، مثل قوله: «اجتنب عن الخمر»؛ لأنّ الإذن في كلا المشتبهين ينافي المنع عن عنوان مردّد بينهما، ويوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم إجمالاً في متن الواقع، وهو ممّا يشهد الاتّفاق والنصّ على خلافه، حتى نفس

---

(٩١) حاصله: وقوع التعارض بين منطوق الخبرين ومفهوم الغاية فيهما، فيلزم من شمولهما للشبهة المحصورة التناقض في مدلولهما؛ فإنّ الحكم في المغيّى كما يشمل كلا الطرفين، كذلك تشمل الغاية أحدهما المعلوم بالإجمال حرمته، والتناقض بين الإيجاب الكلّي والسلب الجزئي واضح. فلابدّ من حملهما على إرادة الشبهة البدوية، فيفيدان حلّيّة كلّ مشتبه الحرمة بالشبهة البدوية حتّى تعلم حرمته إجمالاً أو تفصيلاً. فموارد العلم التفصيلي والإجمالي داخلة في الغاية ولا يشملها المغيّى (أوثق الوسائل، ص٣٢٦).

---

١. تقدّم تخريجه في الصفحة ٢٣٦، الهامش ١.

٢. تقدّم تخريجه في الصفحة ٢٣٥، الهامش ٣.

هذه الأخبار، حيث إنّ مؤدّاها ثبوت الحرمة الواقعية للأمر المشتبه.

فإن قلت: مخالفة الحكم الظاهري للحكم الواقعي لا يوجب ارتفاع الحكم الواقعي، كما في الشبهة المجرّدة عن العلم الإجمالي، مثلاً قول الشارع: «اجتنب عن الخمر» شامل للخمر الواقعي الذي لم يعلم به المكلّف ولو إجمالاً، وحلّيته في الظاهر لا يوجب خروجه عن العموم المذكور حتى لا يكون حراماً واقعياً، فلا ضير في التزام ذلك في الخمر الواقعي المعلوم إجمالاً.

قبح جعل الحكم الظاهري مع علم المكلّف بمخالفته للحكم الواقعي

قلت: الحكم الظاهري [٩٢] لا يقدح مخالفته للحكم الواقعي في نظر الحاكم مع جهل المحكوم بالمخالفة؛ لرجوع ذلك إلى معذوريّة المحكوم الجاهل، كما في أصالة البراءة، وإلى بدليّة الحكم الظاهريّ عن الواقع، أو كونه طريقاً مجعولاً إليه، على الوجهين في الطرق الظاهريّة المجعولة.

وأمّا مع علم المحكوم بالمخالفة فيقبح من الجاعل جعل كلا الحكمين؛ لأنّ العلم بالتحريم يقتضي وجوب الامتثال بالاجتناب عن ذلك المحرّم، فإذن الشارع في فعله ينافي حكم العقل لوجوب الإطاعة.

فإن قلت: إذن الشارع في فعل المحرّم مع علم المكلّف بتحريمه إنّما ينافي حكم العقل من حيث إنّه إذن في المعصية والمخالفة، وهو إنّما يقبح مع علم المكلّف بتحقّق المعصية حين ارتكابها، والإذن في ارتكاب المشتبهين ليس

---

(٩٢) حاصله: أنّ عدم تنافي مخالفة الحكم الظاهري للواقعي هيهنا إنّما يتمّ على تقدير عدم كون العلم الإجمالي منجّزاً كالتفصيلي، وإلّا فالتنافي واضح ولا يقاس على الموارد التي لم ينجّز الواقع فيها. وأمّا الشبهة البدوية: فلرجوع جعل الحكم الظاهري فيها إلى معذورية الجاهل؛ لجهله على تقدير المخالفة. وأمّا في موارد الطرق الظاهرية، فلرجوعه إلى جعل مؤدّاها بدلاً عن الواقع بناءً على السببية، أو طريقاً إليه بناءً على الطريقية (أوثق الوسائل، ص٣٢٧).

كذلك إذا كان على التدريج، بل هو إذن في المخالفة مع عدم علم المكلّف بها إلّا بعدها، وليس في العقل ما يقبّح ذلك؛ وإلّا لقبّح الإذن في ارتكاب جميع المشتبهات بالشبهة الغير المحصورة، أو في ارتكاب مقدار يعلم عادةً بكون الحرام فيها. وفي ارتكاب الشبهة المجرّدة التي يعلم المولى اطّلاع العبد بعد الفعل على كونه حراماً. وفي الحكم بالتخيير الاستمراري بين الخبرين أو فتوى المجتهدين.

قلت: إذن الشارع في أحد المشتبهين ينافي أيضاً حكم العقل بوجوب امتثال التكليف المعلوم المتعلّق بالمصداق المشتبه؛ لإيجاب العقل ـ حينئذٍ ـ الاجتناب عن كلا المشتبهين.

نعم، لو أذن الشارع(٩٣) في ارتكاب أحدهما مع جعل الآخر بدلاً عن الواقع في الاجتزاء بالاجتناب عنه جاز. فإذن الشارع في أحدهما لا يحسن إلّا بعد الأمر بالاجتناب عن الآخر بدلاً ظاهرياً عن الحرام الواقعي، فيكون المحرّم الظاهري هو أحدهما على التخيير، وكذا المحلّل الظاهري، ويثبت المطلوب وهو حرمة المخالفة القطعية بفعل كلا المشتبهين.

وحاصل معنى تلك الصحيحة: أنّ كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف أنّ في ارتكابه فقط أو في ارتكابه المقرون مع ارتكاب غيره ارتكاباً للحرام، والأوّل في العلم التفصيلي، والثاني في العلم الإجمالي.

---

(٩٣) هذا إشارة ـ بعد دعوى كون العلم الإجمالى كالتفصيلي في وجوب الموافقة ـ إلى الفرق بينهما من جهة أُخرى وهي قابلية المعلوم بالإجمال: بجعل الشارع أحد المشتبهين بدلاً ظاهرياً عنه؛ بأن يقنع عن الواقع باجتناب أحدهما؛ لوقوع نظيره في الشرع. وقوله: «وحاصل تلك الصحيحة» يعني: بناءً على ما قلنا بكون العلم الإجمالى كالتفصيلي في وجوب الموافقة كما سبق الكلام فيه (أوثق الوسائل، ص٣٢٧).

فإن قلت: إذا فرضنا المشتبهين (٩٤) ممّا لا يمكن ارتكابهما إلّا تدريجاً ففي زمان ارتكاب أحدهما يتحقّق الاجتناب عن الآخر قهراً، فالمقصود من التخيير وهو ترك أحدهما حاصل مع الإذن في ارتكاب كليهما؛ إذ لا يعتبر في ترك الحرام القصد فضلاً عن قصد الامتثال.

وجوب الاحتياط فيما لا يرتكب إلّا تدريجاً أيضاً

قلت: الإذن في فعلهما في هذه الصورة أيضاً ينافي الأمر بالاجتناب عن العنوان الواقعي المحرّم؛ لما تقدّم من أنّه مع وجود دليل حرمة ذلك العنوان المعلوم وجوده في المشتبهين لا يصحّ الإذن في أحدهما إلّا بعد المنع عن الآخر بدلاً عن المحرّم الواقعي، ومعناه المنع (٩٥) عن فعله بعده؛ لأنّ هذا هو الذي يمكن أن يجعله الشارع بدلاً عن الحرام الواقعي حتى لا ينافي أمره بالاجتناب عنه؛ إذ تركه في زمان فعل الآخر لا يصلح أن يكون بدلاً عن حرمته.

وحينئذٍ: فإن منع في هذه الصورة عن واحد من الأمرين المتدرّجين في الوجود لم يجز ارتكاب الثاني بعد ارتكاب الأوّل؛ وإلّا لغى المنع المذكور.

فإن قلت: الإذن في أحدهما يتوقّف على المنع عن الآخر في نفس تلك الواقعة، بأن يرتكبهما دفعةً (٩٦)، والمفروض امتناع ذلك في ما نحن

---

(٩٤) حاصله: أنّه لا يتأتّى ما ذكره بقوله: «فإذن الشارع في أحدهما لا يحسن» في صورة عدم إمكان الجمع بينهما في آن واحد وإن تأتّى في صورة إمكان الجمع؛ لأنّه في الأُولى إذا ارتكب أحدهما لا يمكن للشارع حين ارتكابه الأمر بالاجتناب عن الآخر؛ لكون تركه ـ حينئذٍ ـ قهريّاً وحاصلاً بنفسه. وحيث إنّ المقصود من التخيير في صورة إمكان الجمع هو حصول ترك الآخر حين ارتكاب أحدهما، فهو حاصل مع الإذن في كليهما في صورة عدم الإمكان (أوثق الوسائل، ص٣٢٧).

(٩٥) أي: معنى المنع من الآخر ـ مع فرض الإذن في فعل أحدهما في صورة عدم ارتكابهما دفعة ـ هو المنع من الآخر بعد فعل أحدهما. وقوله: «إذ تركه»: لأنّه ـ حينئذٍ ـ يكون خارجاً عن تحت القدرة والاختيار، فلا يصلح أن يتعلّق به الخطاب (مشكيني).

(٩٦) أي: بأن يكون المشتبهان ممّا يمكن ارتكابهما دفعة، وحاصله: أنّ جعل البدل

فيه من غير حاجة إلى المنع، ولا يتوقّف على المنع عن الآخر بعد ارتكاب الأوّل، كما في التخيير الظاهري الاستمراري.

قلت: تجويز ارتكابهما من أوّل الأمر ـ ولو تدريجاً ـ طرح لدليل حرمة الحرام الواقعي، والتخيير الاستمراري في مثل ذلك ممنوع، والمسلّم منه (٩٧) ما إذا لم يسبق التكليف بمعيّن، أو يسبق التكليف بالفعل حتى يكون المأتيّ به في كلّ دفعة بدلاً عن المتروك على تقدير وجوبه، دون العكس، بأن يكون المتروك في زمان الإتيان بالآخر بدلاً عن المأتيّ به على تقدير حرمته، وسيأتي تتمّة ذلك في الشبهة الغير المحصورة[1].

توهم وجود المخالفة القطعية للعلم الإجمالي في الشرعيّات

فإن قلت: إنّ المخالفة القطعية للعلم الإجمالي فوق حدّ الإحصاء في الشرعيّات، كما في الشبهة الغير المحصورة، وكما لو قال القائل في مقام الإقرار: هذا لزيدٍ بل لعمرو، فإنّ الحاكم يأخذ المال لزيد وقيمته لعمرو، مع أنّ أحدهما أخذٌ للمال بالباطل، وكذا يجوز للثالث أن يأخذ المال من يد زيد وقيمته من

يعتبر ملاحظته في واقعة واحدة، فيلزم جعله في صورة إمكان الجمع، وفيما نحن فيه ترك الآخر حاصل بنفسه، فيجوز الترخيص مطلقاً (مشكيني).

(٩٧) يعني: أنّ المسلّم من التخيير الاستمراري ما إذا لم يسبق فيه تكليف بمعيّن مطلقاً ـ كما في صورة دوران الأمر بين الوجوب والحرمة ـ أو سبق التكليف بالفعل، كما إذا علم الوجوب وتردّد الواجب بين الظهر والجمعة مثلاً. وأمّا إذا سبق التكليف بالترك ـ مثل ما لو علم التحريم وتردّد الحرام بين أمرين ـ فلا دليل على جواز التخيير الاستمراري فيه، ولعلّه لأنّ البدل عن الواقع فيما إذا كان فعلاً كالمثالين المتقدّمين يكون اختياريا قابلاً لتعلّق التكليف البدلي به، وفيما إذا كان تركاً، كما فيما لم يمكن الجمع بينهما غير اختياري فتأمّل (مشكيني).

---

١. يأتي في الصفحة ٣٤٠، التنبيه السادس.

يد عمرو، مع علمه بأنّ أحد الأخذين تصرّف في مال الغير بغير إذنه. ولو قال: هذا لزيد بل لعمرو بل لخالد، حيث إنّه يغرم لكلّ من عمرو وخالد تمام القيمة، مع أنّ حكم الحاكم باشتغال ذمّته بقيمتين مخالف للواقع قطعاً.

وأيّ فرق بين قوله ﷺ: «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز»[١]، وبين أدلّة حلّ ما لم يعرف كونه حراماً[٢]، حتى أنّ الأوّل يعمّ الإقرارين المعلوم مخالفة أحدهما للواقع، والثاني لا يعمّ الشيئين المعلوم حرمة أحدهما؟.

وكذلك لو تداعيا عيناً في موضع يحكم بتنصيفها بينهما، مع العلم بأنّها ليست إلّا لأحدهما.

وذكروا أيضاً في باب الصلح أنّه لو كان لأحد الودعيّين درهم وللآخر درهمان فتلف عند الودعي أحد الدراهم فإنّه يقسّم أحد الدرهمين الباقيين بين المالكين[٣]، مع العلم الإجمالي بأنّ دفع أحد النصفين دفع للمال إلى غير صاحبه.

وكذا لو اختلف المتبايعان في المبيع أو الثمن (٩٨)، وحكم بالتحالف وانفساخ البيع؛ فإنّه يلزم مخالفة العلم الإجمالي، بل التفصيلي في بعض الفروض، كما لا يخفى.

---

(٩٨) بأن اختلفا في كون المبيع بدينار عبداً أو جارية، أو اختلفا في كون العبد بيع بدينار أو عشرة دراهم، فالحكم بالانفساخ و ردّ الدينار إلى المشتري مخالفة للعلم التفصيلي، وردّ المبيعين إلى البائع مخالفة للعلم الإجمالي، وعلى عكس ذلك مثال الاختلاف في الثمن (مشكيني).

---

١. عوالي اللئالي، ج ١، ص ٢٣، ح ١٠٤؛ الفصول المهمّة، ج ٢، ص ٤٠٣، ح ٢١٣٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢٣، ص ١٨٤، ح ٢٩٣٤٢.

٢. التي تقدّمت في الصفحة: ٢٣٠ ـ ٢٣٦.

٣. المحقّق الحلّي في الشرائع، ص ١٤١ ـ ١٤٢؛ بلغة الفقيه للسيّد بحر العلوم، ج ٣، ص ٣٩٢.

الجواب عن التوهّم المذكور

قلت: أمّا الشبهة الغير المحصورة فسيجيء الكلام فيها[١].

وأمّا الحاكم فوضيفته أخذ ما يستحقّه المحكوم له على المحكوم عليه بالأسباب الظاهرية، كالإقرار والحلف والبيّنة وغيرها، فهو قائم مقام المستحقّ في أخذ حقّه، ولا عبرة بعلمه الإجمالي.

نظير ذلك، ما إذا أذن المفتي لكلّ واحد من واجدي المني في الثوب المشترك في دخول المسجد؛ فإنّه إنّما يأذن كلّاً منهما بملاحظة تكليفه في نفسه، فلا يقال: إنّه يلزم من ذلك إذن الجنب في دخول المسجد وهو حرام.

وأمّا غير الحاكم ممّن اتّفق له أخذ المالين من المستحقّين المقرّ لهما في مسألة الإقرار فلا نسلّم جواز أخذه لهما، بل ولا لشيء منهما، إلّا إذا قلنا بأنّ ما يأخذه منهما يعامل معه معاملة الملك الواقعي، نظير ما يملكه ظاهراً بتقليد أو اجتهاد يخالف لمذهب من يريد ترتيب الآثار، بناءً على أنّ العبرة في ترتيب آثار الموضوعات الثابتة في الشريعة ـ كالملكية والزوجية وغيرهما ـ بصحّتها عند المتلبّس بها ـ كالمالك والزوجين ـ ما لم يعلم تفصيلاً ـ من يريد ترتيب الأثر ـ خلاف ذلك، ولذلك قيل بجواز الاقتداء في الظهرين بواجدي المني في صلاة واحدة؛ بناءً على أنّ المناط في صحّة الاقتداء الصحّة عند المصلّي ما لم يعلم تفصيلاً فساده[٢].

وأمّا مسألة الصلح فالحكم فيها تعبّدي، وكأنّه صلح قهري بين المالكين، أو يحمل على حصول الشركة بالاختلاط، وقد ذكر بعض الأصحاب أنّ مقتضى القاعدة الرجوع إلى القرعة[٣].

---

١. يأتي في الصفحة ٣٤٤ وما بعدها.

٢. أنظر تذكرة الفقهاء، ج ١، ص ٢٢٤؛ مدارك الأحكام، ج ١، ص ٢٧٠.

٣. راجع الدروس الشرعية، ج ٣، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤؛ مسالك الأفهام، ج ٤، ص ٢٦٦؛ رياض المسائل، ج ٩، ص ٣١٢.

وبالجملة، فلابدّ من التوجيه في جميع ما توهّم جواز المخالفة القطعية الراجعة إلى طرح دليل شرعي؛ لأنّها كما عرفت ممّا يمنع عنها العقل والنقل، خصوصاً إذا قصد من ارتكاب المشتبهين التوصّل إلى الحرام، هذا ممّا لا تأمّل فيه، ومن يظهر منه جواز الارتكاب فالظاهر أنّه قصد غير هذه الصورة.

ومنه يظهر أنّ إلزام القائل بالجواز[1] بأنّ تجويز ذلك يفضي إلى إمكان التوصّل إلى فعل جميع المحرّمات على وجه مباح ـ بأن يجمع بين الحلال والحرام المعلومين تفصيلاً، كالخمر والخلّ على وجه يوجب الاشتباه فيرتكبهما ـ محلّ النظر، خصوصاً على ما مثّل به من الجمع بين الأجنبية والزوجة.

هذا كلّه فيما إذا كان الحرام المشتبه عنواناً واحداً مردّداً بين أمرين، وأمّا إذا كان مردّداً بين عنوانين، كما مثّلنا سابقاً بالعلم الإجمالي بأنّ أحد المائعين إمّا خمر أو الآخر مغصوب، فالظاهر أنّ حكمه كذلك؛ إذ لا فرق في عدم جواز المخالفة للدليل الشرعي بين كون ذلك الدليل معلوماً بالتفصيل وكونه معلوماً بالإجمال؛ فإنّ من ارتكب الإناءين في المثال يعلم بأنّه خالف دليل حرمة الخمر أو دليل حرمة المغصوب، ولذا لو كان إناءٌ واحدٌ مردّداً بين الخمر والمغصوب لم يجز ارتكابه، مع أنّه لا يلزم منه إلّا مخالفة أحد الدليلين لا بعينه، وليس ذلك إلّا من جهة أنّ مخالفة الدليل الشرعي محرّم عقلاً وشرعاً، سواء تعيّن للمكلّف أو تردّد بين دليلين.

١. القائل هو الإصفهاني في الفصول، ص ٣٦٣.

أمّا المقام الثاني:

هل يجب اجتناب جميع الأطراف في الشبهة المحصورة؟

فالحقّ فيه وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين؛ وفاقاً للمشهور[1]، و في المدارك: أنّه مقطوع به في كلام الأصحاب[2]، ونسبه المحقّق البهبهاني في «فوائده» إلى الأصحاب[3]، وعن المحقّق المقدّس الكاظمي في «شرح الوافية»: دعوى الإجماع صريحاً[4]، وذهب جماعة إلى عدم وجوبه[5]، وحكي عن بعض: القرعة[6].

الحقّ وجوب الاجتناب والاحتياط

لنا على ما ذكرنا: أنّه إذا ثبت كون أدلّة تحريم المحرّمات شاملةً للمعلوم إجمالاً ولم يكن هنا مانع عقلي أو شرعي من تنجّز التكليف به لزم بحكم العقل التحرّز عن ارتكاب ذلك المحرّم بالاجتناب عن كلا المشتبهين.

الاستدلال على وجوب الموافقة القطعيّة في الشبهة المحصورة

وبعبارة أُخرى: التكليف بذلك المعلوم إجمالاً إن لم يكن ثابتاً جازت المخالفة

١. منهم المفيد في المقنعة، ص ٦٩؛ الطوسي في الخلاف، ج ١، ص ١٩٦؛ ابن ادريس في السرائر، ج ١، ص ٨٥؛ العلّامة الحلّي في التذكرة، ج ١، ص ٨٩؛ المختلف، ج ١، ص ٢٤٨؛ النجفي في الجواهر، ج ١، ص ٢٩٠؛ البحراني في الحدائق، ج ١، ص ٥٠٢ و٥٠٣.

٢. مدارك الأحكام، ج ١، ص ١٠٧.

٣. الفوائد الحائرية، ص ٢٤٥ـ٢٤٨.

٤. لم نعثر عليه؛ لعدم توفّر المصدر لدينا.

٥. منهم العاملي في مدارك الأحكام، ج ١، ص ١٠٧؛ السبزواري في الذخيرة، ص ١٣٨.

٦. تقدّم في الصفحة: ٣١٢، الهامش ٣.

القطعيّة، والمفروض في هذا المقام التسالم على حرمتها، وإن كان ثابتاً وجب الاحتياط فيه بحكم العقل؛ إذ يحتمل أن يكون ما يرتكبه من المشتبهين هو الحرام الواقعي، فيعاقب عليه؛ لأنّ المفروض لمّا كان ثبوت التكليف بذلك المحرّم لم يقبح العقاب عليه إذا اتّفق ارتكابه، ولو لم يعلم حين الارتكاب.

واختبِر ذلك من حال العبد إذ قال له المولى: اجتنب وتحرّز عن الخمر المردّد بين هذين الإناءين؛ فإنّك لا تكاد ترتاب في وجوب الاحتياط، ولا فرق بين هذا الخطاب وبين أدلّة المحرّمات الثابتة في الشريعة إلّا العموم والخصوص.

توهّم جريان أصالة الحلّ في كلا المشتبهين والتخيير بينهما ودفعه

فإن قلت: أصالة الحلّ في كلا المشتبهين جارية في نفسها ومعتبرة لولا المعارض، وغاية ما يلزم في المقام تعارض الأصلين، فيتخيّر في العمل بأحد المشتبهين، ولا وجه لطرح كليهما.

قلت: أصالة الحلّ غير جارية هنا بعد فرض كون المحرّم الواقعي مكلّفاً بالاجتناب عنه منجزّاً ـ على ما هو مقتضى الخطاب بالاجتناب عنه ـ؛ لأنّ مقتضى العقل في الاشتغال اليقيني بترك الحرام الواقعي هو الاحتياط والتحرّز عن كلا المشتبهين حتى لا يقع في محذور فعل الحرام، وهو معنى المرسل المرويّ في بعض كتب الفتاوى: «أتركوا ما لا بأس به حذراً عمّا به البأس»[1] فلا يبقى مجال للإذن في فعل أحدهما.

الحكم في تعارض الأصلين هو التساقط لا التخيير

وسيجيء في باب الاستصحاب أيضاً أنّ الحكم في تعارض كلّ أصلين إذا لم يكن أحدهما حاكماً على الآخر هو التساقط لا التخيير.

---

١. تحف العقول، ص ٦٠؛ بحار الأنوار، ج ٧٧، ص ١٦٤، ح ١٩٢، فيهما: «لا يبلغ عبدٌ أن يكون من المتّقين حتّى يدع ما لا بأس به حذراً لما به بأس»؛ الرسائل التسع للمحقّق الحلّي، ص ١٢٦، فيه: «حذار ما به البأس» بدلاً عن: «حذراً عمّا به البأس».

فإن قلت: قوله: «كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام»[١] أو نحوه يستفاد منه حلّيّة المشتبهات بالشبهة المجرّدة عن العلم الإجمالي جميعاً، وحلّية الشبهات المقرونة بالعلم الإجماليّ على البدل؛ لأنّ الرخصة في كلّ شبهة مجرّدة لا ينافي الرخصة في غيرها؛ لاحتمال كون الجميع حلالاً في الواقع. فالبناء على كون هذا المشتبه بالخمر خلّاً لا ينافي البناء على كون المشتبه الآخر خلّاً.

وأمّا الرخصة في شبهة مقرونة بالعلم الإجمالي والبناء على كونه خلّاً لمّا يستلزم وجوب البناء على كون المحرّم هو المشتبه الآخر فلا يجوز الرخصة فيه جميعاً. نعم، تجوز الرخصة فيه بمعنى جواز ارتكابه والبناء على أنّ المحرّم غيره.

عدم استفادة الحلّيّة على البدل من أخبار «الحلّ»

قلت: الظاهر من الأخبار المذكورة (٩٩) البناء على حلّيّة محتمل التحريم والرخصة فيه، لا وجوب البناء على كونه هو الموضوع المحلّل. ولو سلّم فظاهرها البناء على كون كلّ مشتبه كذلك. وليس الأمر بالبناء على كون أحد المشتبهين هو الخلّ أمراً بالبناء على كون الآخر هو الخمر. فليس في الروايات من البدليّة عين ولا أثر، فتدبّر.

استدلال القائلين بجواز ارتكاب ماعدا الحرام بما دلّ على جواز تناول الشبهة المحصورة:

احتجّ[٢] من جوّز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام ومنع عنه بما دلّ من الأخبار على جواز تناول الشبهة المحصورة، فيجمع بينه ـ على تقدير ظهوره في جواز

---

(٩٩) لمّا كان السؤال مبنيّاً على أمرين: البناء على كون محتمل الحرمة هو الموضوع المحلّل الواقعي، وكون مقتضى البناء المذكور في أحد المشتبهين هو البناء على كون المشتبه الآخر هو الموضوع المحرّم، أشار إلى منع كلا الأمرين، وأنّ الظاهر من الأخبار هو إثبات حكم الحلّيّة لا تنزيل الموضوع. وعلى فرض ذلك لا يلازم تنزيل موضوع آخر يكون بدلاً عن الموضوع الواقعي، فلا يستفاد البدلية منها (أوثق الوسائل، ص٣٢٩).

---

١. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٢٣٦، الهامش.

٢. أوثق الوسائل، ص ٣٢٩.

تناول الجميع ـ وبين ما دلّ على تحريم العنوان الواقعيّ، بأنّ الشارع جعل بعض المحتملات بدلاً عن الحرام الواقعيّ، فيكفي تركه في الامتثال الظاهري، كما لو اكتفى بفعل الصلاة إلى بعض الجهات المشتبهة ورخّص في ترك الصلاة إلى بعضها، وهذه الأخبار كثيرة:

منها: موثّقة سماعة، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أصاب مالاً من عمّال بني أُميّة، وهو يتصدّق منه ويصل قرابته ويحجّ ليغفر له ما اكتسب، ويقول: إنّ الحسنات يذهبن السيّئات. فقال عليه السلام: «إنّ الخطيئة لا تكفّر الخطيئة، ولكن الحسنة تحطّ الخطيئة، ثمّ قال: «إن كان خلط الحرام حلالاً فاختلطا جميعاً فلم يعرف الحرام من الحلال فلا بأس»[1]. موثّقة سماعة

فإنّ ظاهره نفي البأس عن التصدّق والصلة والحجّ من المال المختلط بالحرام وحصول الأجر في ذلك، وليس فيه دلالة (١٠٠) على جواز التصرّف في الجميع. ولو فرض ظهوره فيه صرف عنه؛ بما دلّ على وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي، وهو مقتضٍ بنفسه لحرمة التصرّف في الكلّ، فلا يجوز ورود الدليل على خلافها، ومن جهة حكم العقل بلزوم الاحتياط لحرمة التصرّف في

---

(١٠٠) حاصله: أنّها لا تدلّ على جواز التصرّف في الجميع بل في الجملة، فلا ظهور لها في جواز المخالفة القطعيّة؛ لأنّ غايتها عدم وجوب الموافقة القطعيّة، فيستند إليها في عدم وجوب الموافقة القطعيّة وتثبت حرمة المخالفة القطعيّة بما دلّ على وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي، فيثبت التخيير بين المشتبهين. ومع تسليم ظهورها في ارتكاب الجميع لابدّ من صرفها إلى ما ذكر؛ لما دلّ على وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي. (أوثق الوسائل، ص ٣٣١).

---

١. الكافي، ج ٥، ص ١٢٦، ح ٩؛ تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٣٦٩، ح ١٠٦٨؛ وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٨٨، ح ٢٢٠٥١.

البعض المحتمل أيضاً. لكن عرفت أنّه يجوز الإذن في ترك بعض المقدّمات العلميّة بجعل بعضها الآخر بدلاً ظاهريّاً عن ذي المقدّمة.

الجواب عن الموثقة

والجواب عن هذا الخبر: أنّ ظاهره جواز التصرّف في الجميع؛ لأنّه يتصدّق ويصل ويحجّ بالبعض ويمسك الباقي، فقد تصرّف في الجميع بصرف البعض وإمساك البعض الآخر الباقي، فلابدّ إمّا من لزوم الأخذ به وتجويز المخالفة القطعيّة، وإمّا من صرفه عن ظاهره، وحينئذٍ: فحمله على إرادة نفي البأس عن التصرّف في البعض وإن حرم عليه إمساك مقدار الحرام ليس بأولى من حمل الحرام على حرام خاصّ يعذر فيه الجاهل، كالربا، بناءً على ما ورد في عدّة أخبار من حلّية الربا الذي أُخذ جهلاً، ثمّ لم يعرف بعينه في المال المخلوط[1].

الأخبار الواردة في حلّيّة ما لم يعلم حرمته على أصناف:

وبالجملة، فالأخبار الواردة في حلّية ما لم يعلم حرمته على أصناف:

منها: ما كان من قبيل قوله ﷺ: «كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام»[2].

١. أخبار «الحلّ» والجواب عنها

وهذا الصنف لا يجوز الاستدلال به لمن لا يرى جواز ارتكاب المشتبهين؛ لأنّ حمل تلك الأخبار على الواحد لا بعينه في الشبهة المحصورة والآحاد المعيّنة في الشبهة المجرّدة من العلم الإجمالي متعسّر، بل متعذّر، فيجب حملها على صورة عدم التكليف (١٠١) الفعلي بالحرام الواقعي.

ومنها: ما دلّ على ارتكاب كلا المشتبهين في خصوص الشبهة المحصورة،

(١٠١) كما في الشبهة المجرّدة (أوثق الوسائل، ص ٣٣١).

١. الكافي، ج ٥، ص ١٤٤، ح ٣ و ٤ و ٥؛ الفقيه، ج ٣، ص ٢٧٥، ح ٣٩٩٧ و ٣٩٩٨ و ٣٩٩٩؛ تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ١٥، ح ٦٦ و ٦٩ و ٧٠؛ وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٢٨، ح ٢٣٣٠٢ و ٢٣٣٠٣ و ٢٣٣٠٤.

٢. تقدّم تخريجه في الصفحة ٢٨٨، هامش ٣.

مثل الخبر المتقدّم[1].

٢. أخبار جواز ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة

وهذا أيضاً لا يلتزم المستدلّ بمضمونه، ولا يجوز حمله على غير الشبهة المحصورة؛ لأنّ مورده فيها، فيجب حمله على أقرب المحتملين: من ارتكاب البعض مع إبقاء مقدار الحرام، ومن وروده في مورد خاصّ -كالربا ونحوه- ممّا يمكن الالتزام بخروجه عن قاعدة الشبهة المحصورة. ومن ذلك يعلم حال ما ورد في الربا من حلّ جميع المال المختلط به.

٣. أخبار جواز الأخذ من العامل والسارق والسلطان والجواب عنها

ومنها: ما دلّ على جواز أخذ ما علم فيه الحرام إجمالاً، كأخبار جواز الأخذ من العامل[2] والسارق[3] والسلطان[4].

وسيجيء حمل جلّها أو كلّها على كون الحكم بالحلّ مستنداً إلى كون الشيء مأخوذاً من يد المسلم، ومتفرّعاً على تصرّفه المحمول على الصحّة عند الشكّ.

قاعدة وجوب دفع الضرر المقطوع به بين المشتبهين عقلاً

فالخروج بهذه الأصناف من الأخبار عن القاعدة العقليّة الناشئة عمّا دلّ من الأدلّة القطعيّة على وجوب الاجتناب عن العناوين المحرّمة الواقعية -وهي وجوب دفع الضرر المقطوع به بين المشتبهين، ووجوب إطاعة التكاليف المعلومة المتوقّفة على الاجتناب عن كلا المشتبهين- مشكل جدّاً.

اعتضاد القاعدة العقلية بطائفتين من الأخبار:

خصوصاً مع اعتضاد القاعدة بوجهين آخرين هما كالدليل على المطلب:

أحدهما: الأخبار الدالّة على هذا المعنى:

---

١. وهي موثّقة سماعة المتقدّمة في الصفحة: ٣١٧.

٢. الكافي، ج ٥، ص ٢٢٨، ح ٣؛ تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٣٧٥، ح ١٠٩٣؛ وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٢١٩، ح ٢٢٣٧٥ و ٢٢٣٧٩ و ٢٢٣٨٠.

٣. الكافي، ج ٥، ص ٢٢٨، ح ١؛ تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٣٧٤، ح ١٠٨٨؛ وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٣٣٥، ح ٢٢٦٥٩.

٤. الكافي، ج ٥، ص ٢٢٨، ح ٢؛ تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٣٧٥، ح ١٠٩٤؛ وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٢١٩، ح ٢٢٣٧٦.

١. الأخبار الدالة على هذه القاعدة: منها: قوله ﷺ: «ما اجتمع الحلال والحرام إلّا غلب الحرام الحلال»[1] والمرسل المتقدّم[2]: «اتركوا ما لا بأس به، حذراً عمّا به البأس». وضعفهما تنجبر بالشهرة المحقّقة والإجماع المدّعى في كلام من تقدّم[3].

رواية ضريس: ومنها: رواية ضريس عن السمن والجبنّ في أرض المشركين؟ قال: «أمّا ما علمت أنّه قد خلطه الحرام فلا تأكل، وأمّا ما لم تعلم فكل»[4]؛ فإنّ الخلط يصدق مع الاشتباه.

ورواية عبدالله بن سليمان: «كلّ شيء حلال حتى يجيئك شاهدان أنّ فيه الميتة»[5]؛ فإنّه يصدق على مجموع قطعات اللحم أنّ فيه الميتة.

حديث التثليث: ومنها: قوله ﷺ في حديث التثليث: «وقع في المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم»[6].

بناءً على أنّ المراد بالهلاكة: ما هو أثر للحرام، فإن كان الحرام لم يتنجّز التكليف به فالهلاك المترتّب عليه منقصة ذاتية، وإن كان ممّا يتنجّز التكليف به ـ كما في ما نحن فيه ـ كان المترتّب عليه هو العقاب الأُخروي، وحيث إنّ دفع العقاب المحتمل واجب بحكم العقل وجب الاجتناب عن كلّ مشتبه بالشبهة المحصورة، ولمّا كان دفع الضرر غير العقاب غير لازم إجماعاً كان الاجتناب عن الشبهة المجرّدة غير واجب، بل مستحبّاً.

وفائدة الاستدلال بهذه الأخبار معارضتها لما يفرض من الدليل على جواز

---

١. عوالي اللئالي، ج ٢، ص ١٣٢؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٧٢، ح ٦.

٢. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٣١٥، الهامش ١.

٣. تقدّم في الصفحة: ٣١٤.

٤. تهذيب الأحكام، ج ٩، ص ٧٩، ح ٣٣٦؛ وسائل الشيعة، ج ٢٤، ص ٢٣٦، ح ٣٠٤٢٤.

٥. الكافي، ج ٦، ص ٣٣٩، ح ٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢٥، ص ١١٨، ح ٣١٣٧٧.

٦. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٢٥٦، الهامش ١. وفي المصادر جميعاً: «ارتكب المحرّمات» بدل «وقع في المحرّمات».

ارتكاب أحد المشتبهين مخيّراً، وجعل الآخر بدلاً عن الحرام الواقعي؛ فإنّ مثل هذا الدليل ـ لو فرض وجوده ـ حاكم على الأدلّة الدالّة على الاجتناب عن عنوان المحرّم الواقعي، لكنّه معارض بها.

٢. ما يستفاد من الأخبار الكثيرة: من كون الاجتناب عن كلّ واحد من المشتبهين أمراً مسلّماً

الثاني: ما يستفاد من أخبار كثيرة: من كون الاجتناب عن كلّ واحد من المشتبهين أمراً مسلّماً مفروغاً عنه بين الأئمّة عليهم السلام والشيعة، بل العامّة أيضاً، بل استدلّ صاحب الحدائق على أصل القاعدة باستقراء مواردها في الشريعة[١].

لكنّ الإنصاف: عدم بلوغ ذلك حدّاً يمكن الاعتماد عليه مستقلّاً، وإن كان ما يستشمّ منها قولاً وتقريراً من الروايات كثيرة:

منها: ما ورد في الماءين المشتبهين[٢]، خصوصاً مع فتوى الأصحاب ـ بلا خلاف بينهم ـ على وجوب الاجتناب عن استعمالها مطلقاً[٣].

ومنها: ما ورد في الصلاة في الثوبين المشتبهين[٤].

ومنها: ما ورد في وجوب غسل الثوب من الناحية التي يعلم بإصابة بعضها للنجاسة؛ معلّلاً بقوله: «حتى تكون على يقين من طهارته»[٥]، فإنّ وجوب تحصيل اليقين بالطهارة ـ على ما يستفاد عن التعليل ـ يدلّ على عدم جريان أصالة

---

١. الحدائق الناضرة، ج ١، ص ٥٠٣.

٢. الكافي، ج ٣، ص ١٠، ح ٦؛ تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٢٤٨، ح ٧١٢؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ١٥١، ح ٣٧٦ و ٣٨٨.

٣. من الأصحاب المفيد في المقنعة، ص ٦٩؛ الطوسي في الخلاف، ج ١، ص ١٩٦؛ ابن ادريس في السرائر، ج ١، ص ٨٥؛ العلّامة الحلّي في التذكرة، ج ١، ص ٨٩؛ المختلف، ج ١، ص ٢٤٨؛ النجفي في الجواهر، ج ١، ص ٢٩٠؛ البحراني في الحدائق الناضرة، ج ١، ص ٥٠٢.

٤. الفقيه، ج ١، ص ٢٤٩، ح ٧٥٦؛ تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٢٢٥، ح ٨٨٧؛ عوالي اللئالي، ج ٣، ص ٥٥، ح ١٦٠؛ وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٥٠٥، ح ٤٢٩٨ و ٤٢٩٩.

٥. تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٤٢٢، ح ١٣٣٥؛ الاستبصار، ج ١، ص ١٨٣، ح ٦٤١؛ علل الشرائع، ص ٣٦١، الباب ٨٠، ح ١؛ وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٤٠٢، ح ٣٩٧٨.

الطهارة، بعد العلم الإجمالي بالنجاسة، وهو الذي بنينا عليه وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة وعدم جواز الرجوع فيها إلى أصالة الحلّ؛ فإنّه لو جرت أصالة الطهارة وأصالة حلّ الصلاة في بعض المشتبهين لم يكن للأحكام المذكورة وجه، ولا للتعليل في حكم الأخير بوجوب تحصيل اليقين بالطهارة بعد اليقين بالنجاسة.

ومنها: ما دلّ على بيع الذبائح (١٠٢) المختلط ميتتها بمذكاها ممّن يستحلّ الميتة من أهل الكتاب[١]؛ بناءً على حملها على ما لا يخالف عمومات حرمة بيع الميته، بأن يقصد بيع المذكّى خاصّة، أو مع ما لا تحلّه الحياة من الميتة، فتدبّر.

الاستئناس لما ذكرنا برواية وجوب القرعة في قطيع الغنم

وقد يستأنس له بما ورد من وجوب القرعة في قطيع الغنم المعلوم وجود الموطوء في بعضها، وهي الرواية المحكيّة في جواب الإمام الهادي عليه السلام لسؤال يحيى بن أكثم عن قطيع غنم نزى الراعي على واحدة منها، ثمّ أرسلها في الغنم؟ حيث قال عليه السلام: «يقسّم الغنم على نصفين ثمّ يقرع بينهما، فكلّ ما وقع السهم عليه قسم غيره قسمين، وهكذا حتى يبقى واحد ونجى الباقي»[٢].

وهو حجّة القول بوجوب القرعة، لكنّها لا تنتهض لإثبات حكم مخالف للأُصول. نعم، هي دالّة على عدم جواز ارتكاب شيء منها قبل القرعة؛

---

(١٠٢) بتقريب: أنّه لو لم يجب الاحتياط في الشبهة المحصورة، لجاز بيع الميتة المشتبهة بالمذكّى ممّن يستحلّ الميتة أيضاً. ولما كان حاجة في جواز بيع الذبائح المختلط إلى قصد بيع خصوص المذكّى أو مع ما لا تحلّه الحياة من الميتة (مشكيني).

---

١. الكافي، ج ٦، ص ٢٦٠، ح ١ و ٢؛ تهذيب الأحكام، ج ٩، ص ٤٧، ح ١٩٨ و ١٩٩؛ مسائل علي بن جعفر عليه السلام، ص ١٠٩ ـ ١١٠، ح ٢٠؛ وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٩٩، ح ٢٢٠٨٠ و ٢٢٠٨١.

٢. تهذيب الأحكام، ج ٩، ص ٤٣، ح ١٨٣؛ الاختصاص، ص ٩٦ ـ ٩١؛ تحف العقول، ص ٤٨٠ ـ ٤٧٦؛ وسائل الشيعة، ج ٢٤، ص ١٦٩، ح ٣٠٢٦١؛ والحديث في المتن منقول بالمعنى.

فإنّ التكليف بالاجتناب عن الموطوءة الواقعية واجب بالاجتناب عن الكلّ حتى يتميّز الحلال ولو بطريق شرعي.

رواية القرعة أدلّ على مطلب الخصم

هذا، ولكنّ الإنصاف أنّ الرواية أدلّ على مطلب الخصم، بناءً على حمل القرعة على الاستحباب؛ إذ لابدّ على قول المشهور من طرح الرواية أو العمل بها في خصوص موردها.

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأوّل

هل يشترط في المحرّم الواقعي أن يكون على كلّ تقدير متعلّقاً لحكم واحد؟

أنّه هل يشترط في العنوان (١٠٣) المحرّم الواقعي المردّد بين المشتبهين أن يكون على كلّ تقدير متعلّقاً لحكم واحد أم لا؟ مثلاً إذا كان أحد المشتبهين ثوباً والآخر مسجداً، حيث إنّ المحرّم في أحدهما اللبس وفي الآخر السجدة، فليس هنا خطاب جامع للنجس الواقعي، بل العلم بالتكليف مستفاد من مجموع

---

(١٠٣) حاصله: أنّه قد يتساوى المشتبهان في الدخول تحت عنوان الحرام الواقعي والخطاب المتعلّق بذلك العنوان كالإناءين أو الثوبين اللذين علم نجاسة أحدهما؛ فإنّ العنوان هو النجس، والخطاب على كلا التقديرين: «لا تشرب» أو «لا تلبس»، ولا إشكال في وجوب الاحتياط حينئذٍ.

وقد يتساويان في العنوان الواقعي ويختلفان في الخطاب ـ كما إذا علم نجاسة واحد من الإناء والأرض ـ فإنّ العنوان على كلا التقديرين: النجس، والخطاب على الأوّل «لا تشرب»، وعلى الثاني «لا تسجد» وفي هذا إشكال، إلّا أنّه يمكن إرجاع الخطابين فيه إلى خطاب واحد وهو قوله: «اجتنب عن النجس».

وقد يختلفان في العنوان والخطاب، إلّا أنّهما متّحدان في عنوان نفس المشتبه، كما إذا علم بنجاسة أحد المائعين وغصبية الآخر؛ فإنّ الخطاب في أحدهما «لا تشرب النجس»، وفي الآخر «لا تتصرّف في مال الغير»، والحكم بلزوم الاحتياط في هذا أشكل من سابقه وإن امكن إرجاع الخطابين أيضاً إلى قوله: «اجتنب عن المائع الحرام».

ومن هنا يعلم أشكليّة المثال الأخير؛ إذ لا جامع فيه أبداً (مشكيني).

قول الشارع: «لا تلبس النجس في الصلاة، ولا تسجد على النجس».

لو كان المحرّم على كلّ تقدير عنواناً غيره على التقدير الآخر

وأولى من ذلك بالإشكال، ما لو كان المحرّم على كلّ تقدير عنواناً غيره على التقدير الآخر، كما لو دار الأمر بين كون أحد المائعين نجساً وكون الآخر مال الغير؛ لإمكان تكلّف إدراج الفرض الأوّل تحت خطاب الاجتناب عن النجس، بخلاف الثاني.

لو تردّد الأمر بين كون هذه المرأة أجنبيّة أو هذا المائع خمراً

وأولى من ذلك ما لو تردّد الأمر بين كون هذه المرأة أجنبية أو كون هذا المائع خمراً.

وتوهّم إدراج ذلك كلّه في وجوب الاجتناب عن الحرام، مدفوع: بأنّ الاجتناب عن الحرام عنوان ينتزع من الأدلّة المتعلّقة بالعناوين الواقعية، فالاعتبار بها لا به، كما لا يخفى.

الأقوى عدم جواز المخالفة القطعيّة في جميع ذلك

والأقوى: أنّ المخالفة القطعية في جميع ذلك غير جائز، ولا فرق عقلاً وعرفاً في مخالفة نواهي الشارع بين العلم التفصيلي بخصوص ما خالفه وبين العلم الإجمالي بمخالفة أحد النهيين، ألا ترى أنّه لو ارتكب مائعاً واحداً يعلم أنّه مال الغير أو نجس لم يعذر لجهله التفصيلي بما خالفه، فكذا حال من ارتكب النظر إلى المرأة وشرب المائع في المثال الأخير.

والحاصل: أنّ النواهي الشرعية بعد الاطّلاع عليها بمنزلة نهي واحد عن عدّة أُمور، فكما تقدّم أنّه لا يجتمع نهي الشارع عن أمر واقعي واحد ـ كالخمر مع الإذن في ارتكاب المائعين المردّد بينهما الخمر ـ فكذا لا يجتمع النهي عن عدّة أُمور مع الإذن في ارتكاب كلا الأمرين المعلوم وجود أحد تلك الأُمور فيهما.

الأقوى وجوب الموافقة القطعيّة أيضاً

وأمّا الموافقة القطعيّة: فالأقوى أيضاً وجوبها؛ لعدم جريان أدلّة الحلّية ولا أدلّة البراءة، عقليّها ونقليّها.

أمّا النقليّة؛ فلما تقدّم من استوائها بالنسبة إلى كلٍّ من المشتبهين، وإبقاؤهما[١٠٤] يوجب التنافي مع أدلّة تحريم العناوين الواقعية، وإبقاء واحد على سبيل البدل غير جائز؛ إذ بعد خروج كلّ منهما بالخصوص ليس الواحد لا بعينه فرداً ثالثاً يبقى تحت أصالة العموم.

وأمّا العقل؛ فلمنع استقلاله في المقام بقبح مؤاخذة من ارتكب الحرام المردّد بين الأمرين، بل الظاهر استقلال العقل في المقام ـ بعد عدم القبح المذكور ـ بوجوب دفع الضرر، أعني العقاب المحتمل في ارتكاب أحدهما.

وبالجملة، فالظاهر عدم التفكيك في هذا المقام بين المخالفة القطعية والمخالفة الاحتمالية، فإمّا أن تُجوَّز الأُولى وإمّا أن تُمنع الثانية.

الثاني

هل تختص المؤاخذة بصورة الوقوع في الحرام أم لا؟

أنّ وجوب الاجتناب عن كلٍّ من المشتبهين هل هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه؛ حذراً من الوقوع في المؤاخذة بمصادفة ما ارتكبه للحرام الواقعي، فلا مؤاخذة إلّا على تقدير الوقوع في الحرام، أو هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه من حيث إنّه مشتبه فيستحقّ المؤاخذة بارتكاب أحدهما ولو لم يصادف الحرام، ولو ارتكبهما استحقّ عقابين؟

فيه وجهان، بل قولان:

الأقوى اختصاص المؤاخذة بصورة الوقوع في الحرام والدليل عليه

أقواهما: الأوّل؛ لأنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر ـ بمعنى العقاب المحتمل، بل المقطوع ـ حكم إرشادي، وكذا لو فرض أمر الشارع بالاجتناب عن عقاب محتمل أو مقطوع بقوله: «تحرّز عن الوقوع في معصية النهي عن

---

(١٠٤) يعني: تحت ما تقدّم من الأدلّة (أوثق الوسائل، ص ٣٣٤).

الزنا» لم يكن إلّا إرشادياً، ولم يترتّب على موافقته ومخالفته سوى خاصّية نفس المأمور به وتركه، كما هو شأن الطلب الإرشادي.

وإلى هذا المعنى أشار ـ صلوات الله عليه بقوله ـ: «أُتركوا ما لا بأس به، حذراً عمّا به البأس»[١]، وقوله: «من ارتكب الشبهات وقع في المحرّمات، وهلك من حيث لا يعلم»[٢].

لا فرق في الاختصاص بين الاستناد إلى حكم العقل أو حكم الشرع

ومن هنا ظهر أنّه لا فرق في ذلك بين الاستناد في وجوب الاجتناب إلى حكم العقل وبين الاستناد فيه إلى حكم الشرع بوجوب الاحتياط.

وأمّا حكمهم(١٠٥) بوجوب دفع الضرر المظنون شرعاً واستحقاق العقاب على تركه وإن لم يصادف الواقع، فهو خارج عمّا نحن فيه؛ لأنّ الضرر الدنيوي ارتكابه مع العلم حرام شرعاً، والمفروض أنّ الظنّ في باب الضرر طريق شرعي إليه، فالمُقدِم مع الظنّ كالمُقدِم مع القطع، مستحقّ للعقاب، كما لو

---

(١٠٥) لمّا ظهر من كلامه السابق عدم الفرق فيما نحن فيه بين كون كلّ من المشتبهين مشكوكاً أو مظنوناً بالظن غير المعتبر، فكأنّه قد توهّم: أنّ هذا خلاف ما حكموا به في الضرر المظنون الدنيوي: من استحقاق العقاب على الإقدام عليه وإن لم يصادف الواقع، فليكن الضرر الأُخرويّ المظنون كذلك، أو أنّه يستلزمه الظنّ بالحرمة.

فدفع ذلك التوهّم بأنّ الشارع حكم بحرمة ارتكاب الضرر الدنيويّ المظنون وجعل الظنّ طريقاً إليه، فالمقدم على خلافه يكون عاصياً؛ لمخالفته للحكم الظاهري كما هو مذهب المشهور، ولا دليل على حجّيّة الظنّ في المقام حتّى يوجب العصيان ولو مع عدم المصادفة، هذا في الضرر الأُخروي.

وأمّا الدنيوي: فلو كان مظنوناً في أحد المشتبهين، فحكمه كما في سائر الموارد، وأمّا الضرر الدنيويّ المحتمل، فهو مرخّص فيه شرعاً؛ لمصلحة التسهيل كما قد يجوّز الشرع مقطوعه لأجل المصلحة (مشكيني).

---

١. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٣١٥، الهامش ١.

٢. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٢٥٦، الهامش ١.

لو ظنّ سائر المحرّمات بالظنّ المعتبر.

نعم، لو شكّ في هذا الضرر يرجع إلى أصالة الإباحة وعدم الضرر؛ لعدم استحالة ترخيص الشارع في الإقدام على الضرر الدنيوي المقطوع إذا كان في الترخيص مصلحة أُخروية، فيجوز ترخيصه في الإقدام على المحتمل؛ لمصلحة ولو كانت تسهيل الأمر على المكلّف بوكول الإقدام على إرادته. وهذا بخلاف الضرر الأُخروي؛ فإنّه على تقدير ثبوته واقعاً يقبح من الشارع الترخيص فيه.

نعم، وجوب دفعه عقلي ولو مع الشكّ، لكن لا يترتّب على ترك دفعه إلّا نفسه، على تقدير ثبوته واقعاً، حتى أنّه لو قطع به ثمّ لم يدفعه واتّفق عدمه واقعاً لم يعاقب عليه إلّا من باب التجريّ. وقد تقدّم في المقصد الأوّل ـ المتكفّل لبيان مسائل حجّية القطع ـ الكلام فيه، وسيجيء أيضاً[1].

فإن قلت: قد ذكر العدلية في الاستدلال على وجوب شكر المنعم: أنّ في تركه احتمال المضرّة، وجعلوا ثمرة وجوب شكر المنعم وعدم وجوبه استحقاق العقاب (١٠٦) على ترك الشكر لمن لم يبلغه دعوة نبيّ زمانه ﷺ، فيدلّ ذلك

(١٠٦) أي: سواء صادف الواقع أم لا، فلا يتمّ ما تقدّم من عدم العقاب مع عدم المصادفة. وحاصل ما أجاب به: أنّ حكمهم بترتّب العقاب على المخالفة إنّما هو لأجل المصادفة في خصوص المقام، لا لأجل مخالفة ما حكم به العقل مطلقاً؛ وذلك لأنّ تشريع الأحكام، و وجود نبيّ في كلّ زمان، و وجوب الشكر له لمّا كان ثابتاً عندهم، فأطلقوا القول بعقاب من تنبّه بوجود نبيّ وحكم فترك الفحص. وغرضهم: أنّ أثر حكم العقل بوجوب دفع الضرر الأُخروي إنّما يظهر في الضرر الثابت شرعاً؛ لعدم المانع ـ حينئذٍ ـ بمجرّد مخالفته؛ لإتمام الحجّة ـ حينئذٍ ـ بحكم العقل، لا أنّ العقاب يترتّب على المخالفة وإن لم يكن ثابتاً في الواقع (أوثق الوسائل، ص٣٣٥).

١. يأتي في الصفحة: ٣٦٨ (التنبيه الثالث).

على استحقاق العقاب بمجرّد الضرر الأُخروي المحتمل.

قلت: حكمهم باستحقاق العقاب على ترك الشكر بمجرّد احتمال الضرر في تركه لأجل مصادفة الاحتمال للواقع؛ لما علمنا بوجوبه عند الشارع وترتّب العقاب على تركه، فإذا احتمل العاقل العقاب على تركه فإن قلنا بحكومة العقل في مسألة دفع الضرر المحتمل صحّ عقاب تارك الشكر؛ من أجل إتمام الحجّة عليه؛ بمخالفة عقله، وإلّا فلا.

فغرضهم: أنّ ثمرة حكومة العقل بدفع الضرر المحتمل إنّما يظهر في الضرر الثابت شرعاً، مع عدم العلم به من طريق الشرع، لا أنّ الشخص يعاقب بمخالفة العقل وإن لم يكن ضرر في الواقع. وقد تقدّم في بعض مسائل الشبهة التحريميّة شطر من الكلام في ذلك[1].

التمسّك للحرمة في المسألة بكونه تجرّياً والمناقشة فيه

وقد يتمسّك لإثبات الحرمة في المقام بكونه تجرّياً، فيكون قبيحاً عقلاً، فيحرم شرعاً. وقد تقدّم في فروع حجّية العلم الكلام على حرمة التجرّي ـ حتى مع القطع بالحرمة ـ إذا كان مخالفاً للواقع[2].

التمسّك بالأدلّة الشرعيّة الدالّة على الاحتياط والمناقشة فيه

وأضعف من ذلك: التمسّك بالأدلّة الشرعية الدالّة على الاحتياط؛ لما تقدّم من أنّ الظاهر من مادّة الاحتياط التحرّز عن الوقوع في الحرام[3]، كما يوضح ذلك النبويّان[4] السابقان، وقولهم صلوات الله عليهم: «**إنّ الوقوف عند الشبهة أولى من الاقتحام في الهلكة**»[5].

---

١. تقدّم في الصفحة: ٢٣٧ و ٢٨٧.

٢. تقدّم في الصفحة: ٢٣ و ما بعدها.

٣. تقدّم في الصفحة: ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

٤. المتقدّمان في الصفحة: ٣٢٧.

٥. تقدّم في الصفحة: ٢٤٢.

الثالث

وجوب الاجتناب إنّما هو مع تنجّز التكليف على كلّ تقدير

أنّ وجوب الاجتناب[١٠٧] عن كلا المشتبهين إنّما هو مع تنجّز التكليف بالحرام الواقعي على كلّ تقدير، بأن يكون كلّ منهما بحيث لو فرض القطع بكونه الحرام كان التكليف منجّزاً بالاجتناب عنه، فلو لم يكن كذلك بأن لم يكلّف به أصلاً ـ كما لو علم بوقوع قطرة من البول في أحد إناءين، أحدهما بول أو متنجّس بالبول، أو كثير لا ينفعل بالنجاسة، أو أحد ثوبين أحدهما نجس بتمامه ـ لم يجب الاجتناب عن الآخر؛ لعدم العلم بحدوث التكليف بالاجتناب عن ملاقي هذه القطرة؛ إذ لو كان ملاقيها هو الإناء النجس لم يحدث بسببه تكليف بالاجتناب أصلاً، فالشكّ في التكليف بالاجتناب عن الآخر شكّ في أصل التكليف، لا المكلّف به.

لو لم يكلّف بالتكليف على كلّ تقدير

وكذا لو كان التكليف في أحدهما معلوماً لكن لا على وجه التنجّز، بل معلّقاً على تمكّن المكلّف منه؛ فإنّ ما لا يتمكّن المكلّف من ارتكابه لا يكلّف منجّزاً بالاجتناب عنه، كما لو علم وقوع النجاسة في أحد شيئين لا يتمكّن المكلّف من ارتكاب واحد معيّن منهما، فلا يجب الاجتناب عن الآخر؛ لأنّ الشكّ في أصل تنجّز التكليف، لا في المكلّف به تكليفاً منجّزاً.

لو كان التكليف في أحدهما معلّقاً على تمكّن المكلّف منه

وكذا لو كان ارتكاب الواحد المعيّن ممكناً عقلاً، لكنّ المكلّف أجنبي عنه،

لو كان أحدهما المعيّن غير مبتلىً به

---

(١٠٧) هذه المسألة أعني: اشتراط كون طرفي العلم الإجمالي محلّ ابتلاء المكلّف في وجوب الاجتناب عنهما ممّا لم يسبق إلى المصنّف في ذلك أحد. ومرجعه إلى اشتراط كون كلّ من المشتبهين بحيث لو علم تفصيلاً بكونه هو الحرام الواقعي تنجّز التكليف بالاجتناب عنه فعلاً. ولو لم يكن كلاهما أو أحدهما كذلك لم يجب الاجتناب؛ لأنّ وجوب الاجتناب عن الأطراف من باب المقدّمة العلمية للاجتناب عن الواقع، فلا وجوب مقدّمة لو لم يعلم بالوجوب الواقعي (أوثق الوسائل، ص٣٣٦).

وغير مبتلٍ به بحسب حاله، كما إذا تردّد النجس بين إنائه وبين اناء الآخر لا دخل للمكلّف فيه أصلاً؛ فإنّ التكليف بالاجتناب عن هذا الإناء الآخر المتمكّن عقلاً غير منجّز عرفاً؛ ولهذا لا يحسن التكليف المنجّز بالاجتناب عن الطعام أو الثوب الذي ليس من شأن المكلّف الابتلاء به.

نعم، يحسن الأمر بالاجتناب عنه مقيّداً بقوله: إذا اتّفق لك الابتلاء بذلك بعارية أو بملك أو إباحة فاجتنب عنه.

اختصاص النواهي بمن يعدّ مبتلياً بالواقعة المنهيّة عنها والسرّ في ذلك

والحاصل: أنّ النواهي المطلوب فيها حمل المكلّف على الترك مختصّة بحكم العقل والعرف ـ بمن يعدّ مبتلىً بالواقعة المنهيّ عنها؛ ولذا يعدّ خطاب غيره بالترك مستهجناً، إلّا على وجه التقييد بصورة الابتلاء.

ولعلّ السرّ في ذلك: أنّ غير المبتلي تارك للمنهيّ عنه بنفس عدم الابتلاء، فلا حاجة إلى نهيه، فعند الاشتباه لا يعلم المكلّف بتنجّز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي.

حلّ الإشكال بما ذكرنا عن كثير من مواقع عدم وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة

وهذا باب واسع ينحلّ به الإشكال عمّا علم من عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة في مواقع، مثل: ما إذا علم إجمالاً بوقوع النجاسة في إنائه أو في موضع من الأرض لا يبتلي به المكلّف عادةً، أو بوقوع النجاسة في ثوبه أو ثوب الغير، فإنّ الثوبين كلّ منهما من باب الشبهة المحصورة مع عدم وجوب اجتنابهما، فإذا أجرى أحدهما في ثوبه أصالة الحلّ والطهارة لم يعارض بجريانهما في ثوب غيره؛ إذ لا يترتّب على هذا المعارض ثمرة عملية للمكلّف يلزم من ترتّبها مع العمل بذلك الأصل طرح تكليف منجّز بالأمر المعلوم إجمالاً.

ألا ترى أنّ زوجة شخص لو شكّت في أنّها هي المطلّقة أو غيرها من ضرّاتها جاز لها ترتيب أحكام الزوجية على نفسها، ولو شكّ الزوج هذا الشكّ

لم يجز له النظر إلى إحداهما؛ وليس ذلك إلّا لأنّ أصالة عدم تطليقه في كلّ منهما متعارضان في حقّ الزوج، بخلاف الزوجة؛ فإنّ أصالة عدم تطلّق ضرّتها لا يثمر لها ثمرة عمليّة.

نعم، لو اتّفق ترتّب تكليف(١٠٨) على زوجيّة ضرّتها دخلت في الشبهة المحصورة. ومثل ذلك كثير في الغاية.

اندفاع ما أفاده صاحب المدارك فيما تقدّم بما ذكرنا

وممّا ذكرنا يندفع ما ذكره صاحب المدارك من الاستنهاض على ما اختاره ـ من عدم وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة ـ بما يستفاد من الأصحاب من عدم وجوب الاجتناب عن الإناء الذي علم بوقوع النجاسة فيه أو في خارجه[١]؛ إذ لا يخفى أنّ خارج الإناء ـ سواء كان ظهره أو الأرض القريبة منه ـ ليس ممّا يبتلي به المكلّف عادةً، ولو فرض كون الخارج ممّا يسجد عليه المكلّف التزمنا وجوب الاجتناب عنها؛ للعلم الإجمالي بالتكليف المردّد بين حرمة الوضوء بالماء النجس وحرمة السجدة على الأرض النجسة.

تأييد ما ذكرنا

ويؤيّد ما ذكرنا صحيحة عليّ بن جعفر، عن أخيه عليه السلام ـ الواردة فيمن رعف فامتخط فصار الدم قطعاً صغاراً فأصاب إناءه ـ: هل يصلح الوضوء منه؟ فقال عليه السلام: «إن لم يكن شيء يستبين في الماء فلا بأس به، وإن كان شيئاً بيّناً فلا»[٢]، حيث استدلّ به الشيخ رحمه الله على العفو عمّا لا يدركه الطرف من الدم[٣].

---

(١٠٨) كما إذا اشترت من النفقه التي أخذت ضرّتها من زوجها (أوثق الوسائل، ص٣٣٦).

---

١. مدارك الأحكام، ج ١، ص ١٠٨.

٢. الكافي، ج ٣، ص ٧٤، ح ١٦؛ تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٤١٢، ح ١٢٩٩؛ الاستبصار، ج ١، ص ٢٣، ح ١٢٥٧؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ١٥١، ح ٣٧٥.

٣. الاستبصار، ج ١، ص ٢٣.

وحملها المشهور على أنّ إصابة الإناء لا يستلزم إصابة الماء[١]. فالمراد أنّه مع عدم تبيّن شيء في الماء يحكم بطهارته، ومعلوم أنّ ظهر الإناء (١٠٩) وباطنه الحاوي للماء من الشبهة المحصورة.

خفاء تشخيص موارد الابتلاء وعدمه غالباً

وما ذكرناه واضح لمن تدبّر، إلّا أنّ الإنصاف: أنّ تشخيص موارد الابتلاء لكلّ من المشتبهين وعدم الابتلاء بواحد معيّن منهما كثيراً ما يخفى، ألا ترى أنّه لو دار الأمر بين وقوع النجاسة على الثوب ووقوعها على ظهر طائر أو حيوان قريب منه، لا يتّفق منه عادةً ابتلاؤه بالموضع النجس منه، لم يشكّ أحد في عدم وجوب الاجتناب عن ثوبه. وأمّا لو كان الطرف الآخَر أرضاً لا يبعد ابتلاء المكلّف به في السجود والتيمّم ـ وإن لم يحتج إلى ذلك فعلاً ـ ففيه تأمّل.

المعيار صحّة التكليف وحسنه لا تقيّده بصورة الابتلاء

والمعيار في ذلك وإن كان صحّة التكليف بالاجتناب عنه على تقدير العلم بنجاسته وحسن ذلك ـ من غير تقييد التكليف بصورة الابتلاء واتّفاق صيرورته واقعة له ـ إلّا أنّ تشخيص ذلك مشكل جدّاً.

لو شكّ في حسن التكليف التنجيزي فالأصل البراءة

نعم، يمكن أن يقال عند الشكّ في حسن التكليف التنجيزي عرفاً بالاجتناب وعدم حسنه إلّا معلّقاً: الأصل البراءة من التكليف المنجّز، كما هو المقرّر في كلّ ما شكّ فيه في كون التكليف منجزاً أو معلّقاً على أمر محقّق العدم، أو علم التعليق على أمر لكن شكّ في تحقّقه أو كون المتحقّق من أفراده، كما في المقام (١١٠).

---

(١٠٩) فحكم المشهور بطهارة الماء مع حكمهم في الشبهة المحصورة بوجوب الاجتناب يثبت حملهم المورد على عدم الابتلاء بالنسبة إلى غير الماء، والمخاط ـ بالضمّ ـ ما يسيل من الأنف، وامتخط: رمى به من أنفه (مشكيني)

(١١٠) فإنّه قد علم من الخارج تعليق التكليف بالابتلاء، فيشكّ في تحقّقه في بعض تلك الأمثلة وعدمه (مشكيني)

١. منهم العلّامة في التذكرة، ج ١، ص ٢٢؛ البهائي في الحبل المتين، ص ١٠٥؛ النجفي في الجواهر، ج ١، ص ٣٩٠.

الأولى: الرجوع إلى الإطلاقات

إلّا أنّ هذا ليس بأولى من أن يقال: إنّ الخطابات بالاجتناب عن المحرّمات مطلقة غير معلّقة، والمعلوم تقييدها بالابتلاء في موضع العلم بتقبيح العرف توجيهها، من غير تعلّق بالابتلاء، كما لو قال: اجتنب عن ذلك الطعام النجس الموضوع قدّام أمير البلد. مع عدم جريان العادة بابتلاء المكلّف به. أو: لا تصرّف في اللباس المغصوب الذي لبسه ذلك الملك، أو الجارية التي غصبها الملك وجعلها من خواصّ نسوانه. مع عدم استحالة ابتلاء المكلّف بذلك كلّه عقلاً ولا عادةً، إلّا أنّه بعيد الاتّفاق. وأمّا إذا شكّ في قبح التنجيز فيرجع إلى الإطلاقات.

هل يجوز التمسّك بالمطلق المقيّد بقيد مشكوك التحقّق لتعذّر ضبط مفهومه أم لا؟

فمرجع المسألة إلى أنّ المطلق المقيّد بقيد مشكوك التحقّق في بعض الموارد ـ لتعذّر ضبط مفهومه على وجه لا يخفى مصداق من مصاديقه، كما هو شأن أغلب المفاهيم العرفيّة ـ هل يجوز التمسّك به أو لا؟.

والأقوى: الجواز، فيصير الأصل في المسألة وجوب الاجتناب إلّا ما علم عدم تنجّز التكليف بأحد المشتبهين على تقدير العلم بكونه الحرام.

إلّا أن يقال(١١١): إنّ المستفاد من صحيحة عليّ بن جعفر المتقدّمة[١]: كون الماء وظاهر الإناء من قبيل عدم تنجّز التكيف، فيكون ذلك ضابطاً في

---

(١١١) بتقريب أن يقال: إنّ ظاهر الإناء من موارد الشكّ في الابتلاء وعدمه، وقد حكم الإمام ﷺ فيه بعدم وجوب الاجتناب، فيستفاد منه كون الحكم في سائر موارد الشكّ في الابتلاء أيضاً كذلك. ولعلّ الأمر بالتأمّل إشارة إلى عدم انحصار محمل الصحيحة فيما ذكر من المعنى، بل ظاهر السؤال فيها أنّه قد علم إصابة الإناء، ولكن قد شكّ في إصابة الماء أيضاً فتحيّر في حكمه، وأجاب الإمام ﷺ بنفي البأس عن الماء ما لم يتيقّن ولم يستبن الدم في الماء، فالصحيحة غير مرتبطة بالمورد (شرح ـ درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص٣٣٧).

---

١. تقدّمت في الصفحة: ٣٢٢.

الابتلاء وعدمه؛ إذ يبعد حملها على خروج عن قاعدة الشبهة المحصورة؛ لأجل النصّ، فانفهم.

الرابع

الثابت في المشتبهين وجوب الاجتناب دون سائر الآثار الشرعيّة

أنّ الثابت(١١٢) في كلّ من المشتبهين ـ لأجل العلم الإجمالي بوجود الحرام الواقعي فيهما ـ هو وجوب الاجتناب؛ لأنّه اللازم من باب المقدّمة من التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي. أمّا سائر الآثار الشرعية المترتّبة على ذلك الحرام فلا يترتّب عليهما، لعدم جريان باب المقدّمة فيها، فيرجع فيها إلى الأُصول الجارية في كلّ من المشتبهين بالخصوص، فارتكاب أحد المشتبهين لا يوجب حدّ الخمر على المرتكب، بل يجري أصالة عدم موجب الحدّ ووجوبه.

هل يحكم بتنجّس ملاقي أحد المشتبهين؟

وهل يحكم بتنجّس ملاقيه(١١٣)؟ وجهان، بل قولان مبنيّان على أن تنجّس

---

(١١٢) توضيحه: أنّه لا إشكال في تنجّز الحكم التكليفي الثابت بمجرّد العلم بوجود الحرام في المشتبهين، وأمّا بعض الأحكام الأُخر كوجوب الحدّ ونجاسة الملاقي، فهو قد يكون مقطوع العدم كما إذا لم يرتكب المكلّف شيئاً من المشتبهين، وقد يكون مشكوكاً لأجل الشكّ في تحقّق موضوعه ـ كما إذا ارتكب أحد المشتبهين ـ فيجري ـ حينئذٍ ـ أصالة عدم تحقّقه. فالمتيقّن من التكليف هو الأوّل، واللازم ـ مقدّمة لامتثاله ـ هو الاجتناب عن الطرفين، فالقدر الثابت في كلّ واحد من المشتبهين هو وجوب الاجتناب المقدّمي بحكم العقل، لا وجوب الحدّ، ولا نجاسة الملاقي؛ لأصالة عدم تحقّق سببهما، فلا معنى للمقدميّة فيهما (مشكيني).

(١١٣) هذه المسألة داخلة تحت الكبرى المعلومة سابقاً، إلّا أنّه عنونها بالاستقلال؛ لوجود اختلاف فيها. وحاصل بيانه ﷺ: أنّه هل المراد بالاجتناب عن النجس هو التباعد عنه على وجه لا يستعمل نفسه ولا ملاقيه في مطعوم أو مشروب ونحوه، أو أنّ المراد هو الاجتناب عنه نفسه ولكن تكون الملاقاة سبباً لحدوث حكم مستقلّ آخر؟ وإن شئت توضيحه بمثال، فنقول: إذا أمر المولى عبده بإكرام شخص وجب على العبد بمقتضى العرف

الملاقي إنّما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس؛ بناءً على أنّ الاجتناب عن النجس يراد به ما يعمّ الاجتناب عن ملاقيه ولو بوسائط؛ ولذا استدلّ السيّد أبو المكارم في الغنية[1] على تنجّس الماء القليل بملاقات النجاسة بما دلّ على وجوب هجر النجاسات في قوله تعالى: ﴿وَٱلرُّجْزَ فَٱهْجُرْ﴾[2]، وحينئذٍ: فحكم الشارع بوجوب هجر النجس المعلوم في البين يوجب الهجر عن ملاقي كلّ واحد من المشتبهين.

ما استدلّ به على تنجّس الملاقي

أو أنّ الاجتناب عن النجس لا يراد به إلّا الاجتناب عن العين، وتنجّس الملاقي للنجس حكم وضعيّ سببيّ يترتّب على العنوان الواقعي من النجاسات، نظير وجوب الحدّ للخمر، فإذا شكّ في ثبوته للملاقي جرى فيه أصل الطهارة وأصل الإباحة.

والعادة إكرام ذلك الشخص مع كلّ من يتبعه من مواليه وخدمه، فإكرام التابع هل هو من شؤون إكرام المتبوع بحيث لولاه لم يحصل إكرامه، بل يعدّ في العرف استخفافاً فليس له في حدّ ذاته حكم بحياله، وإنّما الواجب إكرام المولى الذي لا يحصل إلّا بإكرامه مع من يتبعه، أو أنّ تبعيّته لمولاه سبب لوجوب اكرامه من حيث هو فيثبت في المقام حكمان، أحدهما بالأصالة وهو وجوب إكرام المولى، والثاني بالتبع وهو وجوب إكرام التابع؟

فعلى الأوّل لو تردّد ذلك الشخص الواجب إكرامه بين شخصين لا يدخل أحدهما إلّا ومعه خادم، والآخر بلا خادم، وجب إكرام الجميع احتياطاً. وعلى الثاني لا يجب إكرام الخادم؛ لأنّ الأصل براءة الذمّة عنه وعدم كونه خادماً لمن وجب إكرامه. وكذلك الكلام فيما نحن فيه، فإن قلنا بأنّ الاجتناب عن النجس لا يحصل الا بالاجتناب عنه وعن ملاقيه، وجب الاحتياط عن الجميع، وإن بنينا على أنّ الاجتناب عن الملاقي حكم شرعيّ آخر تابع لدليله جرى الأصل بالنسبة إليه (الفوائد الرضويّة، المحقّق الهمداني، ص٢٠٩).

---

١. غنية النزوع، ج ١، ص ٤٦.
٢. المدّثّر (٧٤): ٥.

الأقوى عدم الحكم بالتنجّس وعدم تمامية الأدلّة المذكورة

والأقوى هو الثاني؛ لمنع ما في «الغنية» من دلالة وجوب هجر الرجز على وجوب الاجتناب عن ملاقي الرجز إذا لم يكن عليه أثر من ذلك الرجز، فتنجيسه ـ حينئذٍ ـ ليس إلّا لمجرّد تعبّد خاصّ، فالحكم بالاجتناب عن النجس في البين لا يدلّ على وجوب هجر الملاقي.

فإن قلت: وجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه وإن لم يكن من حيث ملاقاته له، إلّا أنّه يصير كملاقيه في العلم الإجمالي بنجاسته، أو نجاسة المشتبه الآخر، فلا فرق بين المتلاقيين في كون كلّ منهما أحد طرفي الشبهة، فهو نظير ما إذا قسم أحد المشتبهين قسمين وجعل كلّ قسم في إناء.

أصالة الطهارة والحلّ في الملاقي سليمة عن المعارض

قلت: ليس الأمر كذلك؛ لأنّ أصالة الطهارة والحلّ في الملاقي ـ بالكسر ـ سليم عن معارضة أصالة طهارة المشتبه الآخر، بخلاف أصالة الطهارة والحلّ في الملاقى ـ بالفتح ـ؛ فإنّها معارضة بها في المشتبه الآخر؛ والسرّ في ذلك: أنّ الشكّ في الملاقي ـ بالكسر ـ ناشٍ عن الشبهة المتقوّمة بالمشتبهين، فالأصل فيهما أصل في الشكّ السببيّ، والأصل فيه أصل في الشكّ المسبّبي، وقد تقرّر في محلّه: أنّ الأصل في الشكّ السببيّ حاكم أو وارد على الأصل في المسبّبي[1] ـ سواء كان مخالفاً له، كما في أصالة طهارة الماء الحاكمة على أصالة نجاسة الثوب النجس المغسول به، أم موافقاً له كما في أصالة طهارة الماء الحاكمة على أصالة إباحة الشرب ـ فما دام الأصل الحاكم الموافق أو المخالف يكون جارياً لم يجر الأصل المحكوم؛ لأنّ الأوّل رافع شرعيّ للشكّ المسبّب، وبمنزلة الدليل بالنسبة إليه، وإذا لم يجر الأصل الحاكم؛ لمعارضته بمثله زال المانع من جريان الأصل في الشكّ المسبّب، ووجب الرجوع إليه؛ لأنّه كالأصل بالنسبة إلى المتعارضين.

ألا ترى، أنّه يجب الرجوع عند تعارض أصالة الطهارة والنجاسة ـ عند

---

١. يأتي في الصفحة: ٦٤٢.

تتميم الماء النجس كرّاً بطاهر، وعند غسل المحلّ النجس بماءين مشتبهين بالنجس ـ إلى قاعدة الطهارة، ولا تجعل القاعدة كأحد المتعارضين؟

نعم، ربما تجعل معاضداً لأحدهما الموافق لها بزعم كونهما في مرتبة واحدة. لكنّه توهّم فاسد؛ ولذا لم يقل أحد في مسألة الشبهة المحصورة بتقديم أصالة الطهارة في المشتبه الملاقى ـ بالفتح ـ لاعتضادها بأصالة طهارة الملاقي ـ بالكسر ـ.

التحقيق في تعارض الأصلين الرجوع إلى ماوراءهما من الأصول

فالتحقيق في تعارض الأصلين ـ مع اتّحاد مرتبتهما لاتّحاد الشبهة الموجبة ـ الرجوع إلى ما وراءهما من الأصول التي لو كان أحدهما سليماً عن المعارض لم يرجع إليه، سواء كان هذا الأصل مجانساً لهما أو من غير جنسهما، كقاعدة الطهارة في المثالين. فافهم واغتنم. وتمام الكلام في تعارض الاستصحابين إن شاء الله[1].

نعم، لو حصل للأصل في هذا الملاقي ـ بالكسر ـ أصل معارض آخر في مرتبته ـ كما لو وجد معه ملاق للمشتبه الآخر ـ كانا من الشبهة المحصورة.

ولو كان ملاقاة شيء لأحد المشتبهين قبل العلم الإجمالي وفقد الملاقى ـ بالفتح ـ ثمّ حصل العلم الإجمالي بنجاسة المشتبه الباقي أو المفقود، قام ملاقيه مقامه في وجوب الاجتناب عنه وعن الباقي؛ لأنّ أصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ معارضة بأصالة الطهارة في المشتبه الآخر؛ لعدم جريان الأصل في المفقود حتّى يعارضه؛ لما أشرنا إليه في الأمر الثالث[2]: من عدم جريان الأصل فيما لا يبتلي به المكلّف، ولا أثر له بالنسبة إليه.

فمحصّل ما ذكرنا: أنّ العبرة في حكم الملاقي بكون أصالة طهارته سليمة أو

---

١. يأتي في الصفحة: ٦٤١ وما بعدها.

٢. تقدّم في الصفحة: ٣٣٠ وما بعدها.

معارضة.

ولو كان العلم الإجمالي قبل فقد الملاقى والملاقات ففُقد، فالظاهر طهارة الملاقي ووجوب الاجتناب عن صاحب الملاقى. ولا يخفى وجهه فتأمّل جيّداً.

الخامس

الاضطرار إلى بعض المحتملات

لو كان المضطرّ إليه بعضاً معيّناً

لو اضطرّ إلى ارتكاب بعض المحتملات، فإن كان بعضاً معيّناً فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقي إن كان الاضطرار قبل العلم أو معه؛ لرجوعه إلى عدم تنجّز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي؛ لاحتمال كون المحرّم هو المضطرّ إليه، وقد عرفت توضيحه في الأمر المتقدّم[1].

وإن كان بعده فالظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر؛ لأنّ الإذن في ترك بعض المقدّمات العلميّة بعد ملاحظة وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي يرجع إلى اكتفاء الشارع في امتثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات.

لو كان المضطرّ إليه بعضاً غير معيّن

ولو كان المضطرّ إليه بعضاً غير معيّن وجب الاجتناب عن الباقي، وإن كان الاضطرار قبل العلم الإجمالي؛ لأنّ العلم حاصل بحرمة واحدٍ من الأُمور لو علم حرمته تفصيلاً وجب الاجتناب عنه، وترخيص بعضها على البدل يوجب لاكتفاء الأمر بالاجتناب عن الباقي.

فإن قلت: ترخيص ترك بعض المقدّمات دليل على عدم إرادة الحرام الواقعي، ولا تكليف بما عداه، فلا مقتضي لوجوب الاجتناب عن الباقي.

قلت: المقدّمة العلميّة مقدّمة للعلم، واللازم من الترخيص فيها عدم وجوب تحصيل العلم، لا عدم وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي رأساً، وحيث إنّ

---

١. تقدّم في الصفحة: ٣٣٥ ـ ٣٣٩.

الحاكم بوجوب تحصيل العلم هو العقل ـ بملاحظة تعلّق الطلب الموجب للعقاب على المخالفة الحاصلة من ترك هذا المحتمل ـ كان الترخيص المذكور موجباً للأمن من العقاب على المخالفة في ترك هذا الذي رخّص في تركه، فيثبت من ذلك تكليف متوسّط بين نفي التكليف رأساً وثبوته متعلّقاً بالواقع على ما هو عليه.

وحاصله: ثبوت التكليف بالواقع من الطريق الذي رخّص الشارع في امتثاله منه، وهو ترك باقي المحتملات. وهذا نظير جميع الطرق الشرعية المجعولة للتكاليف الواقعيّة، ومرجعه إلى القناعة عن الواقع ببعض محتملاته معيّناً كما في الأخذ بالحالة السابقة في الاستصحاب أو مخيّراً، كما في موارد التخيير.

السادس

لو كانت المشتبهات ممّا توجد تدريجاً

لو كان المشتبهات ممّا يوجد تدريجاً، كما إذا كانت زوجة الرجل مضطربة في حيضها بأن تنسى وقتها وإن حفظت عددها، فيعلم إجمالاً أنّها حائض في الشهر ثلاثة أيّام مثلاً، فهل يجب على الزوج الاجتناب عنها في تمام الشهر، ويجب على الزوجة أيضاً الإمساك عن دخول المسجد وقراءة العزيمة تمام الشهر أم لا؟ وكما إذا علم التاجر إجمالاً بابتلائه في يومه أو شهره بمعاملة ربويّة، فهل يجب عليه الإمساك عمّا لا يعرف حكمه من المعاملات في يومه أو شهره أم لا؟

التحقيق أن يقال: إنّه لا فرق بين الموجودات فعلاً والموجودات تدريجاً في وجوب الاجتناب عن الحرام المردّد بينها إذا كان الابتلاء دفعةً، وعدمه؛ لاتّحاد المناط في وجوب الاجتناب.

عدم الابتلاء دفعة في التدريجيات

نعم، قد يمنع الابتلاء دفعةً في التدريجيات، كما في مثال الحيض؛ فإنّ تنجّز تكليف الزوج بترك وطء الحائض قبل زمان حيضها ممنوع؛ فإنّ قول الشارع:

﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾[١] ظاهر في وجوب الكفّ عند الابتلاء بالحائض؛ إذ الترك قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء، فلا يطلب، فهذا الخطاب كما أنّه مختصّ بذوي الأزواج ولا يشمل العزّاب إلّا على وجه التعليق، فكذلك من لم يبتل بالمرأة الحائض.

ويشكل الفرق بين هذا وبين ما إذا نذر أو حلف على ترك الوطء في ليلة خاصّة، ثمّ اشتبهت بين ليلتين أو أزيد، ولكنّ الأظهر (١١٤) هنا وجوب الاحتياط، وكذا في المثال الثاني من المثالين المتقدّمين.

وحيث قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشبهة التدريجية، فالظاهر جواز المخالفة القطعية؛ لأنّ المفروض عدم تنجّز التكليف الواقعي بالنسبة إليه، فالواجب الرجوع في كلّ مشتبه إلى الأصل الجاري في خصوص ذلك المشتبه، إباحةً وتحريماً.

فيرجع في المثال الأوّل إلى استصحاب الطهر إلى أن يبقى مقدار الحيض، فيرجع فيه إلى أصالة الإباحة؛ لعدم جريان استصحاب الطهر، وفي المثال الثاني إلى أصالة الإباحة والفساد، فيحكم في كلّ معاملة يشكّ في كونها ربويّةً بعدم استحقاق العقاب على إيقاع عقدها، وعدم ترتّب الأثر عليها؛ لأنّ فساد الربا ليس دائراً مدار الحكم التكليفي؛ ولذا يفسد في حقّ القاصر بالجهل والنسيان أو الصغر على وجه.

---

(١١٤) لتحقّق الابتلاء لكلّ من طرفي الشبهة بحسب العرف في مثالي النذر والربوا دون مسألة الحيض؛ فإنّ المدار فى الابتلاء وعدمه على حكم العرف، ولطول الزمان وقصره دخل فى حكمهم بالنسبة إلى الأفعال المتدرّجة في الوجود، فلو فرض تردّد الأمر في الحيض أيضاً بين أوّل الشهر والثاني والثالث ـ مثلاً ـ كان كالأوّلين (أوثق الوسائل. ص ٣٤١).

١. البقرة (٢): ٢٢٢.

جواز المخالفة القطعيّة بناءً على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة التدريجيّة

وليس هنا مورد التمسّك بعموم صحّة العقود؛ للعلم بخروج بعض الشبهات التدريجية عن العموم؛ لفرض العلم بفساد بعضها، فيسقط العامّ عن الظهور بالنسبة إليها، ويجب الرجوع إلى أصالة الفساد.

أللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ العلم الإجمالي بين المشتبهات التدريجية كما لا يقدح في إجراء الأُصول العملية فيها، كذلك لا يقدح في الأصول اللفظية، فيمكن التمسّك فيما نحن فيه بصحّة كلّ واحد من المشتبهات بأصالة العموم. لكنّ الظاهر(١١٥)، الفرق بين الأُصول اللفظية والعملية، فتأمّل.

السابع

التسوية بين كون الأصل في كلّ واحد من المشتبهين هو الحلّ أو الحرمة

أنّ ظاهر كلام الأصحاب: التسوية بين كون الأصل في كلّ واحد من المشتبهين في نفسه هو الحلّ أو الحرمة؛ لأنّ المفروض عدم جريان الأصل فيهما؛ لأجل معارضته بالمثل، فوجوده كعدمه.

ويمكن الفرق(١١٦) من المجوّزين لارتكاب ما عدا مقدار الحرام وتخصيص

---

(١١٥) وهو أنّ الملاك في عدم جريان الأُصول اللفظية في صورة العلم بخروج بعض الشبهات إنّما هو طروّ الإجمال على العالم، فلا يبقى معه مجال لأصالة العموم. وهذا لا يتفاوت فيه الحال بين تنجّز التكليف بينها كما في غير التدريجيّات، وعدم تنجّزه كما فيها. وهذا بخلاف الأُصول العملية؛ فإنّ الملاك في عدم جريانها في صورة العلم الإجمالي إنّما هو تنجّز التكليف، فيتفاوت الحال فيها بين تنجّزه به وعدمه، ولعلّ الأمر بالتأمّل إشارة إلى هذا الفرق (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص٢٤٦).

(١١٦) إنّما خصّ الفرق بالمجوّزين؛ لعدم تأتّيه على القول بوجوب الموافقة القطعية؛ لفرض وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين فيما كان الأصل فيهما الحلّ، لقاعدة الاشتغال بعد تساقط الأصلين. وأمّا فيما كان الأصل الحرمة، فللعمل بالأصلين مع عدم لزوم المخالفة العملية وجه.

الجواز بالصورة الأُولى، ويحكمون في الثانية بعدم جواز الارتكاب؛ بناءً على العمل بالأصل فيها، ولا يلزم هنا مخالفة قطعيّة في العمل، ولا دليل على حرمتها إذا لم تتعلّق بالعمل، خصوصاً إذا وافق الاحتياط.

إلّا أنّ استدلال بعض المجوّزين للارتكاب بالأخبار الدالّة على حلّية المال المختلط بالحرام ربما يظهر منه التعميم[1]. وعلى التخصيص فيخرج عن محلّ النزاع، كما لو علم بكون إحدى المرأتين أجنبية، أو إحدى الذبيحتين ميتة، أو أحد المالين مال الغير، أو أحد الأسيرين محقون الدم، أو كان الإناءان معلومي النجاسة سابقاً، فعلم طهارة أحدهما.

وربما يقال: إنّ الظاهر: أنّ محلّ الكلام في المحرّمات المالية ونحوها كالنجس، لا في الأنفس والأعراض، فيظهر أنّه لم يقل أحد فيها بجواز الارتكاب؛ لأنّ المنع في مثل ذلك ضروري[2]. وفيه نظر.

الثامن

أنّ المشتبه بأحد المشتبهين حكمه حكمها؛ لأنّ مقدّمة المقدّمة مقدّمة، وهو ظاهر.

وبالجملة: الوجه في جواز الارتكاب عند المجوّزين عدم جريان قاعدة الاحتياط، فيختصّ حكمهم بالصورة الأُولى. نعم لو كان مدركهم الأخبار الظاهرة في التجويز عمّ كلتا الصورتين. وقوله: «إذا وافق» كما في مفروض المقام، وقوله: «كما لو علم» لأصالة سبب الحلّ في جميع ما ذكر (أوثق الوسائل، ص٣٤٢).

١. من المجوّزين الأردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان، ج ١١، ص ٢٧١ ـ ٢٧٢؛ المحقّق القمي في قوانين الأصول، ج ٢، ص ٢٦.

٢. القائل هو الشيخ محمد تقي في هداية المسترشدين، ج ٢، ص ١٨١.

المقام الثاني:
في الشبهة الغير المحصورة

المعروف عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة والاستدلال عليه من وجوه:

والمعروف فيها عدم وجوب الاجتناب.

ويدلّ عليه وجوه:

١. الإجماع

الأوّل: الإجماع الظاهر المصرّح به في «الروض»[1]، وعن «جامع المقاصد»[2]، وادّعاه صريحاً المحقّق البهباني في فوائده، وزاد عليه: نفي الريب فيه، وأنّ مدار المسلمين في الأعصار والأمصار عليه[3]. وتبعه في دعوى الإجماع غير واحد ممّن تأخّر عنه[4]. وزاد بعضهم دعوى الضرورة عليه في الجملة.

وبالجملة، فنقل الإجماع مستفيض، وهو كاف في المسألة.

٢. لزوم المشقّة في الاجتناب

الثاني: ما استدلّ به جماعة من لزوم المشقّة في الاجتناب[5]، ولعلّ المراد به لزومه في أغلب أفراد هذه الشبهة لأغلب أفراد المكلّفين، فيشمله عموم قوله

---

١. روض الجنان، ج ٢، ص ٥٩٩.

٢. جامع المقاصد، ج ٢، ص ١٦٦.

٣. الفوائد الحائرية، ص ٢٤٧، ح ٢٤.

٤. منهم الطباطبائي في الرياض، ج ١٣، ص ٤٧٣؛ العاملي في مفتاح الكرامة، ج ٣، ص ٤٤٣.

٥. من الجماعة المحقق في الشرائع، ج ١، ص ٧٣؛ الشهيد الثاني في روض الجنان، ج ٢، ص ٥٩٩؛ المسالك، ج ١، ص ١٨١؛ الكركي في جامع المقاصد، ج ٢، ص ١٦٦؛ الفاضل الهندي في كشف اللثام، ج ٣، ص ٣٤٩.

تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَايُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[2]؛ بناءً على أنّ المراد: أنّ ما كان الغالب فيه الحرج على الغالب فهو مرتفع عن جميع المكلّفين، حتى من لا حرج بالنسبة إليه.

وهذا المعنى وإن كان خلاف الظاهر (١١٧) إلّا أنّه يتعيّن الحمل عليه بمعونة ما ورد من إناطة الأحكام الشرعية الكلّية ـ وجوداً وعدماً ـ بالعسر واليسر الغالبين[3].

المناقشة في هذا الاستدلال

وفي هذا الاستدلال نظر (١١٨)؛ لأنّ أدلّة نفي العسر والحرج من الآيات

---

(١١٧) لأنّ ظاهر نفي العسر وتوجيه الخطاب في الآيات إلى كلّ واحد من المكلّفين كون المنفيّ هو العسر الشخصي دون النوعي، فيدور الأمر مدار تحقّق العسر فعلاً في حقّ كلّ مكلّف. وأمّا ما دلّ على كون المناط العسر الغالبي ـ كقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (البقرة (٢): ١٨٤) ـ فإنّ استلزام السفر للعسر غالبيّ، ونحوه غيره (أوثق الوسائل، ص٣٤٣).

(١١٨) حاصله: أنّ ظاهر الأدلّة هو اعتبار العسر الشخصيّ الملحوظ بالنسبة إلى آحاد المكلّفين. وأمّا ما دلّ على دوران الأحكام مدار السهولة النوعية، فالمنساق منها بيان كيفيّة جعل الأحكام الكلّيّة الأوّلية أو الثانوية، فالشارع لاحظ في جعلها عدم العسر على الأغلب. وشمول هذه الأخبار للشبهة غير المحصورة إنّما يتمّ لو فرض كون عنوان الشبهة غير المحصورة موضوعاً بحسب الواقع لوجوب الاجتناب، فيلاحظ في ثبوت هذا الحكم لهذا الموضوع عدم العسر على الغالب.

وليس كذلك، بل هو عنوان في كلمات العلماء لموضوعات متعدّدة قد اشتبه كلّ واحد منها بين أُمور غير محصورة؛ لأجل كونه جامعاً لشتات هذه الموضوعات. فالموضوع لوجوب الاجتناب هي الموضوعات المشتبهة المذكورة، ولا شكّ في عدم لزوم العسر في

---

١. البقرة (٢): ١٨٥.

٢. الحج (٢٢): ٧٨.

٣. راجع عوائد الأيّام، ص ٦١ ـ ٥٨؛ القواعد والفوائد، ج ١، ص ١٢٣، فائدة ٣١.

والروايات لا تدلّ إلّا على أنّ ما كان فيه ضيق على مكلّف فهو مرتفع عنه، وأمّا ارتفاع ما كان ضيقاً على الأكثر عمّن هو عليه في غاية السهولة، فليس فيه امتنان على أحد، بل فيه تفويت مصلحة التكليف من غير تداركها بالتسهيل.

عدم فائدة دوران الأحكام مدار السهولة على الأغلب فيما نحن فيه

وأمّا ما ورد من دوران الأحكام مدار السهولة على الأغلب، فلا ينفع فيما نحن فيه؛ لأنّ الشبهة الغير المحصورة ليست واقعةً واحدةً حُكم فيها بحكم حتى يدّعى أنّ الحكم بالاحتياط في أغلب مواردها عسر على أغلب الناس، فيرتفع حكم الاحتياط فيها مطلقاً، بل هي عنوان لموضوعات متعدّدة لأحكام متعدّدة، والمقتضي للاحتياط في كلّ موضوع هو نفس الدليل الخاصّ التحريمي الموجود في ذلك الموضوع.

والمفروض أنّ ثبوت التحريم بذلك الموضوع مسلّم ولا يرد منه حرج على الأغلب، وأنّ الاجتناب في صورة اشتباهه أيضاً في غاية اليسر، فأيّ مدخل للأخبار الواردة في أنّ الحكم الشرعي يتبع الأغلب في اليسر والعسر.

وكأنّ المستدلّ بذلك جعل الشبهة الغير المحصورة واقعةً واحدةً مقتضى الدليل فيها وجوب الاحتياط لولا العسر، لكن لمّا تعسّر الاحتياط في أغلب الموارد على أغلب الناس حكم بعدم وجوب الاحتياط كلّيّة.

وفيه: أنّ دليل الاحتياط في كلّ فرد من الشبهة ليس إلّا دليل حرمة ذلك الموضوع.

ترتّب تلك الأحكام بالنسبة إلى موضوعاتها، وكذلك فيما لوحظ كلّ واحد من هذه الموضوعات بنفسه باعتبار اشتباهه بين أُمور غير محصورة، كالخمر المشتبه كذلك، والنجس المشتبه كذلك. نعم لو فرض لزوم العسر على الأغلب في بعض هذه الوقائع يلتزم بارتفاع التكليف فيه عن الجميع (أوثق الوسائل، ص٣٤٣).

نعم، لو لزم الحرج من جريان حكم العنوان المحرّم الواقعي في خصوص مشتبهاته الغير المحصورة على أغلب المكلّفين في أغلب الأوقات ـ كأن يدّعى أنّ الحكم بوجوب الاحتياط عن النجس الواقعي مع اشتباهه في أُمور غير محصورة يوجب الحرج الغالبي ـ أمكن التزام ارتفاع وجوب الاحتياط في خصوص النجاسة المشتبهة.

لكن لا يتوهّم من ذلك اطّراد الحكم بارتفاع التحريم في الخمر المشتبه بين مائعات غير محصورة، والمرأة المحرّمة المشتبهة في ناحية مخصوصة، إلى غير ذلك من المحرّمات.

ولعلّ كثيراً ممّن تمسّك في هذا المقام بلزوم المشقّة أراد المورد الخاصّ، كما ذكروا ذلك في الطهارة والنجاسة[1].

عدم لزوم الحرج في الاجتناب عن الشبهة غير المحصورة

هذا كلّه مع أنّ لزوم الحرج في الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة التي يقتضي الدليل المتقدّم[2] وجوب الاحتياط فيها ممنوع.

ووجهه: أنّ كثيراً من الشبهات الغير المحصورة لا يكون جميع المحتملات منها مورد ابتلاء المكلّف، ولا يجب الاحتياط في مثل هذه الشبهة وإن كانت محصورة، كما أوضحناه سابقاً[3]. وبعد إخراج هذا عن محلّ الكلام فالإنصاف: منع غلبة التعسّر في الاجتناب.

٣. أخبار «الحلّ»

الثالث: الأخبار الدالّة على حلّية كلّ ما لم يعلم حرمته[4]؛ فإنّها بظاهرها وإن عمّت الشبهة المحصورة إلّا أنّ مقتضى الجمع بينها وبين ما دلّ على وجوب

---

١. راجع مسالك الأفهام، ج ١، ص ١٢٦، ١٨٠.

٢. تقدّم في الصفحة: ٣٤٤.

٣. راجع الصفحة: ٣٣٠ وما بعدها.

٤. تقدّم تخريجها في الصفحة: ٢٣٠ ـ ٢٣٦.

الاجتناب بقول مطلق[١] هو حمل أخبار الرخصة على غير المحصورة، وحمل أخبار المنع على المحصورة.

المناقشة في هذا الاستدلال

وفيه: أنّ المستند في وجوب الاجتناب في المحصور هو اقتضاء دليل نفس الحرام المشتبه لذلك، بضميمة حكم العقل، وقد تقدّم بما لا مزيد عليه أنّ أخبار حلّ الشبهة لا تشمل صورة العلم الإجمالي بالحرام[٢].

٤. بعض الأخبار في خصوص الشبهة الغير المحصوره

الرابع: بعض الأخبار الدالّة على أنّ مجرّد العلم بوجود الحرام بين المشتبهات لا يوجب الاجتناب عن جميع ما يحتمل كونه حراماً، مثل ما في محاسن البرقي عن أبي الجارود، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن، فقلت: أخبرني من رأى أنّه يجعل فيه الميتة، فقال عليه السلام: «أمِن أجل مكان واحد يُجعَل فيه الميتة حُرِّم في جميع الأرضين؟! إذا علمت فيه ميتة فلا تأكله، وإن لم تعلم فاشتر وبع وكل، والله إنّي لأعترض السوق، فأشتري بها اللحم والسمن والجبن، والله ما أظنّ كلّهم يسمّون، هذه البربر وهذه السودان ... الخبر»[٣].

فإنّ قوله: «أمِن أجل مكان واحد ... الخبر» ظاهر في أنّ مجرّد العلم بوجود الحرام لا يوجب الاجتناب عن محتملاته. وكذا قوله عليه السلام: «والله ما أظنّ كلّهم يسمّون»؛ فإنّ الظاهر منه إرادة العلم بعدم تسمية جماعة حين الذبح، كالبربر والسودان.

إلّا أن يدّعى: أنّ المراد أنّ جعل الميتة في الجبن في مكان واحد لا يوجب الاجتناب عن جبن غيره من الأماكن، ولا كلام في ذلك، لا أنّه لا يوجب الاجتناب عن كلّ جبن يحتمل أن يكون من ذلك المكان، فلا

١. تقدّم تخريجها في الصفحة: ٢٤٢ وما بعدها.

٢. تقدّم في الصفحة: ٣١٥ـ٣١٦.

٣. المحاسن، ص ٤٩٥، ح ٥٩٧؛ وسائل الشيعة، ج ٢٥، ص ١١٩، ح ٣١٣٨٠.

دخل له بالمدّعى.

وأمّا قوله: «ما أظنّ كلّهم يسمّون»، فالمراد منه: عدم وجوب الظنّ أو القطع بالحلّية، بل يكفي أخذها من سوق المسلمين؛ بناءً على أنّ السوق أمارة شرعية لحلّ الجبن المأخوذ منه ولو من يد مجهول الإسلام.

إلّا أن يقال: إنّ سوق المسلمين غير معتبر مع العلم الإجمالي بوجود الحرام، فلا مسوّغ للارتكاب إلّا كون الشبهة غير محصورة، فتأمّل(١١٩).

الخامس: أصالة البراءة(١٢٠)، بناءً على أنّ المانع من إجرائها ليس إلّا العلم الإجمالي بوجود الحرام، لكنّه إنّما يوجب الاجتناب عن محتملاته من باب المقدّمة العلمية التي لا تجب إلّا لأجل وجوب دفع الضرر، وهو العقاب المحتمل في فعل كلّ واحد من المحتملات، وهذا لا يجري في المحتملات الغير المحصورة؛ ضرورة أنّ كثرة الاحتمال توجب عدم الاعتناء بالضرر المعلوم وجوده بين المحتملات. ألا ترى الفرق الواضح بين العلم بوجود السمّ في أحد الإناءين أو واحد من ألفي إناء؟ ٥. أصالة البراءة

وكذلك بين قذف أحد الشخصين لا بعينه وبين قذف واحد من أهل بلد؟

---

(١١٩) أشار بالتأمّل إلى منع عدم اعتبار السوق مع العلم الإجمالي بخلافه؛ لأنّ غلبة وجود العلم الإجمالي بوجود الحرام والنجس في سوق المسلمين شاهد لشمول الإجماع والأخبار لصورة العلم الإجمالي بالخلاف (أوثق الوسائل، ص٣٤٥).

(١٢٠) حاصل هذا الوجه: أنّ المانع من جريان أصالة البراءة في أطراف الشبهة مطلقاً هو العلم الإجمالي بوجود الحرام فيها مع حكم العقل بوجوب الاجتناب عن الجميع من باب المقدّمة العلمية، ولا ريب أنّ اعتبار العلم إنّما هو لأجل حكم العقل بالوجوب، فإذا فرض عدم اعتناء العقلاء به عند اتّساع دائرة الشبهة وكونها غير محصورة، كان وجود العلم كالعدم فيرتفع المانع من جريان الأصول؛ وأشار بالتأمّل في آخر هذا البيان بأن مقتضاه جواز المخالفة القطعيّة بارتكاب الجميع (أوثق الوسائل، ص٣٤٥).

فإنّ الشخصين كليهما يتأثّران بالأوّل، ولا يتأثّر أحد من أهل البلد بالثاني. وكذا الحال لو أخبر شخص بموت الشخص المردّد بين ولده وبين كلّ واحد من أهل بلده، فإنّه لا يضطرب خاطره في الثاني أصلاً.

وإن شئت قلت: إنّ ارتكاب المحتمل في الشبهة الغير المحصورة لا يكون عند العقلاء إلّا كارتكاب الشبهة الغير المقرونة بالعلم الإجمالي. وكأنّ ما ذكره الإمام عليه السلام في الرواية المتقدّمة من قوله: «أمن أجل مكان واحد ... الخبر»[1] ـ بناءً على الاستدلال به ـ إشارة إلى هذا المعنى؛ حيث إنّه جعل كون حرمة الجبن في مكان واحد منشأً لحرمة جميع محتملاته الغير المحصورة من المنكرات المعلومة عند العقلاء التي لا ينبغي للمخاطب أن يقبلها، كما تشهد بذلك كلمة الاستفهام الإنكاري.

لكن عرفت أنّ فيه احتمالاً آخر يتمّ معه الاستفهام الإنكاري أيضاً[2].

حاصل هذا الوجه

وحاصل هذا الوجه: أنّ العقل إذا لم يستقلّ بوجوب دفع العقاب المحتمل عند كثرة المحتملات فليس هنا ما يوجب على المكلّف الاجتناب من كلّ محتمل، فيكون عقابه حينئذٍ عقاباً من دون برهان، فعلم من ذلك أنّ الآمر اكتفى في المحرّم المعلوم إجمالاً بين المحتملات بعدم العلم التفصيلي بإتيانه، ولم يعتبر العلم بعدم إتيانه، فتأمّل.

٦. غلبة عدم الابتلاء إلّا ببعض معيّن

السادس: أنّ الغالب عدم ابتلاء المكلّف إلّا ببعض معيّن من محتملات الشبهة الغير المحصورة ويكون الباقي خارجاً عن محلّ ابتلائه، وقد تقدّم عدم وجوب الاجتناب في مثله مع حصر الشبهة، فضلاً عن غير المحصورة[3].

---

١. تقدّمت في الصفحة: ٣٤٨.

٢. راجع الصفحة: ٣٤٨.

٣. راجع الصفحة: ٣٣٠ وما بعدها.

المستفاد من الأدلّة المذكورة

هذا غاية ما يمكن أن يستدلّ به على حكم الشبهة الغير المحصورة. وقد عرفت أنّ أكثرها لا يخلو من منع أو قصور، لكنّ المجموع منها لعلّه يفيد القطع، أو الظنّ بعدم وجوب الاحتياط في الجملة، والمسألة فرعيّة يكتفى فيها بالظنّ.

إلّا أنّ الكلام يقع في موارد:

هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات في غير المحصوره؟

الأوّل

في أنّه هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات في غير المحصورة بحيث يلزم العلم التفصيلي، أم يجب إبقاء مقدار الحرام؟

ظاهر إطلاق القول بعدم وجوب الاجتناب هو الأوّل، لكن يحتمل أن يكون مرادهم عدم وجوب الاحتياط فيه في مقابلة الشبهة المحصورة التي قالوا فيها بوجوب الاجتناب، وهذا غير بعيد عن مساق كلامهم. فحينئذٍ: لا يعمّ معقد إجماعهم لحكم ارتكاب الكلّ. إلّا أنّ الأخبار لو عمّت المقام دلّت على الجواز.

وأمّا الوجه الخامس، فالظاهر دلالته على جواز الارتكاب، لكن مع عدم العزم على ذلك من أوّل الأمر، وأمّا معه فالظاهر صدق المعصية.

التحقيق عدم جواز ارتكاب الكلّ

والتحقيق: عدم جواز ارتكاب الكلّ مطلقاً(١٢١)؛ لاستلزامه طرح الدليل الواقعي الدالّ على وجوب الاجتناب عن المحرّم الواقعي، كالخمر في قوله: «اجتنب عن الخمر»؛ لأنّ هذا التكليف لا يسقط من المكلّف مع علمه بوجود الخمر بين المشتبهات، غاية ما ثبت في غير المحصور الاكتفاء في امتثاله

غاية ما ثبت في المقام الاكتفاء بترك بعض المحتملات

---

(١٢١) يعني: سواء أكان من أوّل الأمر عازماً على ارتكاب الكلّ أم لا (الفوائد الرضوية، المحقّق الهمداني، ص٢٢٩).

بترك بعض المحتملات، فيكون البعض المتروك بدلاً ظاهريّاً عن الحرام الواقعي؛ وإلّا فإخراج الخمر الموجود يقيناً بين المشتبهات عن عموم قوله: (اجتنب عن كلّ خمر) اعتراف بعدم حرمته واقعاً، وهو معلوم البطلان.

هذا إذا قصد الجميع (١٢٢) من أوّل الأمر لأنفسها.

ولو قصد نفس الحرام من ارتكاب الجميع فارتكب الكلّ مقدّمةً له فالظاهر استحقاق العقاب من أوّل الارتكاب، بناءً على حرمة التجرّي. فصور ارتكاب الكلّ ثلاثة، عرفت كلّها.

الثاني

ضابط الشبهة المحصورة وغير المحصورة

اختلف عبارات الأصحاب في بيان ضابط المحصورة وغيرها، فعن الشهيد والمحقّق الثانيين[1] والميسي[2] وصاحب المدارك[3]: أنّ المرجع فيه

---

(١٢٢) يعني: أنّ الاختلاف ـ في أنّه هل يجوز ارتكاب الجميع مع القصد أو بلا قصد ـ إنّما هو في صورة كون المراد قصد الأطراف من حيث هي، وأمّا إذا لم يقصد بارتكاب الجميع إلّا الحرام الواقعي، فهذا ممّا لا ينبغي التأمّل في عدم جوازه. فصور ارتكاب الكلّ ثلاث: الأُولى: ارتكاب الجميع من دون عزم عليه من أوّل الأمر، وإليه أشار بقوله: «لكن مع عدم»، وهذه الصورة جائزة بمقتضى الوجه الخامس غير جائزة على مختاره.

الثانية: ارتكاب الكلّ مع قصده من حيث هو، وإليه أشار بقوله: «وأمّا معه»، وهذه غير جائزة بمقتضى الوجه الخامس أيضاً.

الثالثة: ارتكاب الجميع بقصد التوصّل به إلى فعل الحرام، وهذه ممّا لا إشكال في عدم جوازه (الشروح).

---

١. أُنظر روض الجنان للشهيد الثاني، ج ٢، ص ٥٩٩؛ حاشية الإرشاد (موسوعة حياة المحقّق الكركي)، ج ٩، ص ٧٢.

٢. حكاه العاملي في مفتاح الكرامة، ج ٣، ص ٤٤٣.

٣. مدارك الأحكام، ج ٣، ص ٢٥٣.

القول بأنّ المرجع في الضابط إلى العرف

إلى العرف، فهو ما كان غير محصور في العادة، بمعنى أنّه يعسر عدّه، لا ما امتنع عدّه؛ لأنّ كلّ ما يوجد من الأعداد قابل للعدّ والحصر.

المناقشة في هذا القول

وفيه: أنّ تعسّر العدّ غير متحقّق فيما مثّلوا به لغير المحصور، كالألف مثلاً؛ فإنّ عدّ الألف لا يعدّ عسراً.

المناقشة فيما مثّلوا به لغير المحصورة

مع أنّ جعل[١] الألف من غير المحصور منافٍ لما علّلوا عدم وجوب الاجتناب به من لزوم العسر في الاجتناب؛ فإنّا إذا فرضنا بيتاً عشرين ذراعاً في عشرين ذراعاً، وعلم بنجاسة جزء يسير منه يصحّ السجود عليه، نسبته إلى البيت نسبة الواحد إلى الألف، فأيّ عسر في الاجتناب عن هذا البيت والصلاة في بيت آخر؟ وأيّ فرق بين هذا الفرض وبين أن يعلم بنجاسة ذراع منه أو ذراعين، ممّا يوجب حصر الشبهة؟ فإنّ سهولة الاجتناب وعسره لا يتفاوت بكون المعلوم إجمالاً قليلاً أو كثيراً. وكذا لو فرضنا أوقية من الطعام يبلغ ألف حبّة، بل أزيد يعلم بنجاسة أو غصبيّة حبّة منها، فإنّ جعل هذا من غير المحصور ينافي تعليل الرخصة فيه بتعسّر الاجتناب.

وكيف كان: فما ذكروه من إحالة غير المحصور وتميّزه عن غيره إلى العرف لا يوجب إلّا زيادة التحيّر في موارد الشكّ.

ضابط الغير المحصورة عند المصنّف

ويمكن أن يقال[(١٢٣)] ـ بملاحظة ما ذكرنا في الوجه الخامس ـ: إنّ غير المحصور ما بلغ كثرة الوقائع المحتملة للتحريم إلى حيث لا يعتني العقلاء

---

(١٢٣) لا يخفى عليك: أنّ مقتضى هذا الوجه جواز المخالفة القطعية وهو غير مرضيّ عنده (أوثق الوسائل، ص٣٤٧).

---

١. هذه المناقشة لما ذكره المحقق الثاني في حاشية الإرشاد بعد أن ذكر أنّ غير المحصور من الحقائق العرفيّة. فراجع حاشية الإرشاد (ضمن موسوعة المحقق الكركي وآثاره)، ج ٩، ص ٧٢.

بالعلم الإجمالي الحاصل فيها؛ ألا ترى أنّه لو نهى المولى عبده عن المعاملة مع زيد فعامل العبد مع واحد من أهل قرية كبيرة يعلم بوجود زيد فيها، لم يكن ملوماً وإن صادف زيداً.

وقد ذكرنا: أنّ المعلوم بالإجمال قد يؤثّر مع قلّة الاحتمال ما لا يؤثّره مع الانتشار وكثرة الاحتمال، كما قلناه في سبّ واحد مردّد بين اثنين أو ثلاثة، ومردّد بين أهل بلدة[1].

ونحوه: ما إذا علم إجمالاً(١٢٤) بوجود بعض القرائن الصارفة المختفية لبعض ظواهر الكتاب والسنّة، أو حصول النقل في بعض الألفاظ إلى غير ذلك من الموارد التي لا يعتنى فيها بالعلوم الإجمالية المترتّب عليها الآثار المتعلّقة بالمعاش والمعاد في كلّ مقام.

وليعلم، أنّ العبرة في المحتملات كثرةً وقلّةً بالوقائع التي تقع مورداً للحكم بوجوب الاجتناب مع العلم التفصيلي بالحرام، فإذا علم بحبّة أرز محرّمة أو نجسة في ألف حبّة، والمفروض أنّ تناول ألف حبّة من الأرُز في العادة بعشر لقمات، فالحرام مردّد بين عشرة محتملات، لا ألف محتمل؛ لأنّ كلّ لقمة تكون فيها الحبّة حرام أخذها؛ لاشتمالها على مال الغير، أو مضغها؛ لكونه مضغاً للنجس، فكأنّه علم إجمالاً بحرمة واحدة من عشر لقمات. نعم، لو اتّفق تناول الحبوب في مقام يكون تناول كلّ حبّة واقعة مستقلّة كان له حكم غير المحصور.

---

(١٢٤) وعليه يكون وجوب الفحص في العمل بالظواهر لأجل كون الشبهة فيها من قبيل الكثير في الكثير (أوثق الوسائل، ص٣٤٧).

---

١. تقدّم في الصفحة: ٣٤٩ ـ ٣٥٠.

حكم الشكّ في كون الشبهة محصورة أو غير محصورة

وهذا غاية ما ذكروا، أو يمكن أن يذكر في ضابط المحصور وغيره، ومع ذلك فلم يحصل للنفس وثوق بشيء منها.

فالأولى: الرجوع في موارد الشكّ إلى حكم العقلاء بوجوب مراعاة العلم الإجمالي الموجود في ذلك المورد؛ فإنّ قوله: «اجتنب عن الخمر»[1] لا فرق في دلالته على تنجّز التكليف بالاجتناب عن الخمر بين الخمر المعلوم المردّد بين أُمور محصورة وبين الموجود المردّد بين أُمور غير محصورة، غاية الأمر قيام الدليل في غير المحصورة على اكتفاء الشارع عن الحرام الواقعي ببعض محتملاته، كما تقدّم سابقاً[2].

فإذا شكّ في كون الشبهة محصورة أو غير محصورة شكّ في قيام الدليل على قيام بعض المحتملات مقام الحرام الواقعي في الاكتفاء عن امتثاله بترك ذلك البعض، فيجب ترك جميع المحتملات؛ لعدم الأمن من الوقوع في العقاب بارتكاب البعض.

الثالث

إذا كانت المشتبهات بين الأُمور الغير المحصورة أفراد كثيرة غير محصورة

إذا كان المردّد بين الأُمور الغير المحصورة، أفراداً كثيرة نسبة مجموعها إلى المشتبهات كنسبة الشيء إلى الأُمور المحصورة، كما إذا علم بوجود خمسمائة شاة محرّمة في ألف وخمسمائة شاة، فإنّ نسبة مجموع المحرّمات إلى المشتبهات كنسبة الواحد إلى الثلاثة، فالظاهر أنّه ملحق بالشبهة المحصورة؛ لأنّ الأمر متعلّق بالاجتناب عن مجموع الخمسمائة في المثال.

---

١. نظر الشيخ إلى هذه الآية من سورة المائدة (٥): ٩٠ ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَـٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَـٰنِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

٢. راجع الصفحة: ٣٤٤ـ ٣٥٠.

ومحتملات هذا الحرام المتبائنة (١٢٥) ثلاثة، فهوكاشتباه الواحد في الثلاثة، وأمّا ما عدا هذه الثلاثة من الاحتمالات فهي احتمالات لا تنفكّ عن الاشتمال على الحرام.

الرابع

أقسام الشك في الحرام مع العلم بالحرمة

أنّا ذكرنا في المطلب الأوّل[1] ـ المتكفّل لبيان أقسام حكم الشكّ في الحرام مع العلم بالحرمة ـ: أنّ مسائله أربع: الأُولى منها الشبهة الموضوعية.

اشتباه الحرام بغير الواجب من جهة اشتباه الحكم

وأمّا الثلاث الأُخر ـ وهي ما إذا اشتبه الحرام بغير الواجب؛ لاشتباه الحكم من جهة عدم النصّ أو إجمال النصّ أو تعارض النصّين ـ فحكمها يظهر ممّا ذكرنا في الشبهة المحصورة الموضوعية[2]. لكنّ أكثر ما يوجد من هذه الأقسام الثلاثة هو القسم الثاني، كما إذا تردّد الغناء المحرّم (١٢٦) بين مفهومين

---

(١٢٥) أي: غير متداخلة؛ فإنّ كلّ واحد من الأقسام الثلاثة يحتمل أن يكون بتمامه تمام الحرام، وكان كلّ واحد من القسمين الآخرين بتمامه حلالاً بخلاف سائر التقسيمات: فإنّ كلّ واحد من الأقسام بحسبها لا يحتمل أن يكون تمام الحرام وإن كان يحتمل أن يكون بتمامه حراماً (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص٢٤٨).

(١٢٦) كما إذا فسّر الغناء تارة بالصوت المطرب، وأُخرى بالصوت مع الترجيع: فمجمع القيدين معلوم الحرمة، ومادّتا الافتراق من قبيل ما علم بحرمة أحدهما كما فيما نحن فيه. وقوله: «الأذان الثالث»، قيل: المشهور أنّ المراد بالثالث هو الأذان الثاني بعد الأذان في الوقت يوم الجمعة، وسمّي ثالثاً لأنّ النبي ﷺ شرّع للصلاة أذاناً وإقامة، فالأذان الثاني بالنسبة إليهما يكون ثالثاً.

وقيل: المراد به أذان العصر؛ لكونه ثالثاً بالنسبة إلى أذان الصبح أو لما ذكر فيما قبله. وقوله: «ومثل قوله»، الخبر مرويّ عن علي ﵇ واختلف في لفظه ومعناه، فقيل هو جدّد

---

١. تقدّم في الصفحة: ٣٠٤.

٢. راجع ما تقدّم في الصفحة: ٣٠٥ وما بعدها.

بينهما عموم من وجه، فإنّ مادّتي الافتراق من هذا القسم. ومثل ما إذا ثبت بالدليل حرمة الأذان الثالث يوم الجمعة[١]، واختلف في تعيينه[٢].

ومثله قوله ﷺ: «من جدّد قبراً أو مثّل مثالاً فقد خرج عن الإسلام»[٣]، حيث قرئ: جدّد ـ بالجيم والحاء المهملة والخاء المعجمة ـ وقرئ: جدث ـ بالجيم والثاء المثلّثة ـ[٤].

بالجيم والمراد: تعمير القبر بعد خرابه، وقيل بالحاء؛ بمعنى: سنم ورفع قبراً. وفي «الفقيه»: «أنّه بالجيم؛ بمعنى: نبش قبراً؛ لأنّ من نبش فقد أحوج إلى تجديده». (الفقيه، ج١، ص١٩٠، ذيل الحديث ٥٧٩) وقيل: جدث بالجيم والثاء؛ بمعنى أن يجعل القبر قبراً لإنسان آخر. فاشتبه الحرام بين أمور كثيرة (أوثق الوسائل، ص٣٤٨).

١. الكافي، ج٣، ص ٤٢٢، ح ٥؛ تهذيب الأحكام، ج٣، ص ١٩، ح ٦٧؛ عوالي اللئالي، ج ٣، ص ٩٩، ح ١٢٤؛ وسائل الشيعة، ج ٧، ص ٤٠٠، ح ٩٦٨٧ و ٩٦٨٨.

٢. منهم العلّامة في التذكرة، ج ٣، ص ٦٠؛ الشهيد الأوّل في الدروس، ج ١، ص ١٦٥؛ الشهيد الثاني في مسالك الأفهام، ج ١، ص ٢٤٥.

٣. الفقيه، ج ١، ص ١٨٩، ح ٥٧٩؛ تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٤٥٩، ح ١٤٩٧؛ المحاسن، ص ٦١٢، ح ٣٣؛ وسائل الشيعة، ج ٥، ص ٣٠٦، ح ٦٦١٧.

٤. راجع في ذلك إلى الفقيه، ج ١، ص ١٨٩، ذيل الحديث ٥٧٩؛ تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٤٥٩ ـ ٤٦٠، ذيل الحديث ٤٩٧؛ وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٢٠٩، ذيل الحديث ٣٤٢٤؛ المعتبر، ج ١، ص ٣٠٤؛ مختلف الشيعة، ج ٢، ص ٣١٥ ـ ٣١٦.

المطلب الثاني
في اشتباه الواجب بغير الحرام

وهو على قسمين؛ لأنّ الواجب إمّا مردّد بين أمرين متنافيين، كما إذا تردّد الأمر بين وجوب الظهر والجمعة في يوم الجمعة، وبين القصر والإتمام في بعض المسائل، وإمّا مردّد بين الأقلّ والأكثر (١٢٧)، كما إذا تردّدت الصلاة الواجبة بين ذات السورة وفاقدتها؛ للشكّ في كون السورة جزءاً. وليس المثالان الأوّلان من الأقلّ والأكثر، كما لا يخفى.

واعلم: أنّا لم نذكر في الشبهة التحريمية من الشكّ في المُكلّف به صور دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر؛ لأنّ مرجع الدوران بينهما في تلك الشبهة إلى الشكّ في أصل التكليف؛ لأنّ الأكثر معلوم الحرمة، والشكّ في حرمة الأقلّ.

---

(١٢٧) أي: الأقلّ والأكثر الارتباطيّان، خاصّة مثل الشكّ في الأجزاء والشرائط من العبادات، وأمّا الشكّ في الاستقلاليّين، فداخل في الشكّ في التكليف كما سيجيء. وقوله: «وليس المثالان»، مبنيّ على تباين حقيقتي الظهر والجمعة يوم الجمعة، وقد يقال بوحدتهما ذاتاً وسقوط ركعتين منها مع اجتماع شرائط إقامة الجمعة؛ وعدمه مع عدم الاجتماع، وفي روايات الباب شاهد على هذا القول. ومثله الكلام في القصر والتمام. وقوله: «لأنّ الأكثر معلوم الحرمة»، كما في تصوير ذوات الأرواح، فالتصوير التامّ محرّم، والناقص مشكوك فيه. (مشكيني).

أمّا القسم الأوّل:

فالكلام فيه: يقع في مسائل:

الأولى

اشتباه الواجب بغير الحرام من جهة فقدان النصّ أو إجماله

أن يشتبه الواجب بغير الحرام من جهة عدم النصّ المعتبر، أو من جهة إجماله، بأن يتعلّق التكليف الوجوبي بأمر مجمل كقوله: ايتني بعين.

فالكلام فيه: إمّا في جواز المخالفة القطعية في غير ما علم ـ بإجماع أو ضرورةٍ ـ حرمتها، كما في المثالين السابقين[1]؛ فإنّ ترك الصلاة فيهما رأساً مخالف للإجماع، بل الضرورة. وإمّا في وجوب الموافقة القطعية.

الظاهر حرمة المخالفة القطعيّة والدليل على ذلك

أمّا الأوّل: فالظاهر حرمة المخالفة القطعية؛ لأنّها معصية عند العقلاء، فإنّهم لا يفرّقون بين الخطاب المعلوم تفصيلاً أو إجمالاً في حرمة مخالفته وفي عدّها معصية.

ويظهر من المحقّق الخوانساري، دوران حرمة المخالفة مدار الإجماع، وأنّ الحرمة في مثل الظهر أو الجمعة من جهته[2]. ويظهر من الفاضل القمّي الميل إليه[3]، والأقوى ما عرفت.

الأقوى وجوب الموافقة القطعية والدليل على ذلك

وأمّا الثاني: ففيه قولان، أقواهما الوجوب؛ لوجود المقتضي وعدم المانع.

أمّا الأوّل؛ فلأنّ وجوب الأمر المردّد ثابت في الواقع، والأمر به على وجه يعمّ العالم والجاهل صادر من الشارع واصل إلى من علم به تفصيلاً؛ إذ ليس موضوع الوجوب في الأوامر مختصّاً بالعالم بها؛ وإلّا لزم الدور، كما ذكره

---

١. تقدّما في الصفحة: ٣٥٨.

٢. حكاه القمّي في قوانين الأصول، ج ٢، ص ٣٧.

٣. قوانين الأصول، ج ٢، ص ٣٧.

العلّامة في التحرير[١]؛ لأنّ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب، فكيف يتوقّف الوجوب عليه؟

عدم كون الجهل التفصيلي عذرا عقلاً

وأمّا المانع؛ فلأنّ المتصوّر منه ليس إلّا الجهل التفصيلي بالواجب، وهو غير مانع عقلاً؛ وإلّا لجاز إهمال المعلوم إجمالاً رأساً بالمخالفة القطعية. فلا وجه لالتزام حرمة المخالفة القطعية، ولَقَبح عقاب الجاهل المقصّر على ترك الواجبات الواقعية وفعل المحرّمات، كما هو المشهور.

عدم كون الجهل التفصيلي عذراً نقلاً

وأمّا النقل، فليس فيه ما يدلّ على العذر؛ لأنّ أدلّة البراءة غير جارية في المقام؛ لاستلزام إجرائها جواز المخالفة القطعية، والكلام بعد فرض حرمتها.

دلالة بعض الأخبار على وجوب الاحتياط في المسألة

بل في بعض الأخبار ما يدلّ على وجوب الاحتياط، مثل: صحيحة عبدالرحمن (١٢٨) ـ المتقدّمة ـ في جزاء الصيد: «إذا أصبتم مثل هذا ولم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا»[٢] وغيرها.

فإن قلت: إنّ تجويز الشارع (١٢٩) لترك أحد المحتملين والاكتفاء بالآخر يكشف عن عدم كون العلم الإجمالي علّة تامّة لوجوب الإطاعة حينئذٍ، كما أنّ عدم تجويز الشارع للمخالفة مع العلم التفصيلي دليل على كون العلم التفصيلي علّة تامّة لوجوب الإطاعة، وحينئذٍ فلا ملازمة بين العلم الإجمالي ووجوب

---

(١٢٨) موردها وإن كان من قبيل الأقلّ والأكثر الارتباطيّين ـ إذ الكفّارات كالديون ـ إلّا أنّه يستشهد بها للمورد بالإجماع المركّب أو الأولويّة (أوثق الوسائل، ص ٣٥٠).

(١٢٩) حاصل السؤال: أنّ العلم الإجمالي لو كان علّة تامّة لتنجّز الواقع، لم يقع خلافه في الشرع، وقد وقع ذلك كما في صورة تعارض النصّين؛ إذ لا ريب في شمول أخباره لصورة العلم الإجمالي أيضاً (أوثق الوسائل، ص ٣٥٠).

---

١. لم نعثر عليه في التحرير، بل وجدناه في المنتهى، ج ٤، ص ٢٣٠.

٢. تقدّمت في الصفحة: ٢٥٠، الهامش ٣.

الإطاعة، فيحتاج إثبات الوجوب إلى دليل آخر غير العلم الإجمالي، وحيث كان مفقوداً فأصل البراءة يقتضي عدم وجوب الجمع وقبح العقاب على تركه؛ لعدم البيان.

نعم، لمّا كان ترك الكلّ معصية عند العقلاء حكم بتحريمها، ولا تدلّ حرمة المخالفة القطعيّة على وجوب الموافقة القطعيّة.

العلم الإجمالي كالتفصيلي علّة تامّة لتنجّز التكليف بالمعلوم

قلت: العلم الإجمالي كالتفصيلي علّة تامّة لتنجّز التكليف بالمعلوم، إلّا أنّ المعلوم إجمالاً يصلح لأن يجعل أحد محتمليه بدلاً عنه في الظاهر، فكلّ مورد حكم الشارع بكفاية أحد المحتملين للواقع ـ إمّا تعييناً، كحكمه بالأخذ بالاحتمال المطابق للحالة السابقة، وإمّا تخييراً، كما في موارد التخيير بين الاحتمالين ـ فهو من باب الاكتفاء عن الواقع بذلك المحتمل، لا الترخيص لترك الواقع بلا بدل في الجملة؛ فإنّ الواقع إذا علم به وعلم إرادة المولى بشيء وصدور الخطاب عنه إلى العبيد وإن لم يصل إليهم، لم يكن بدّ عن موافقته، إمّا حقيقةً بالاحتياط، وإمّا حكماً بفعل ما جعله الشارع بدلاً عنه. وقد تقدّم الإشارة إلى ذلك في الشبهة المحصورة[1].

عدم جواز التمسّك في المسألة بأدلّة البراءة

وممّا ذكرنا يظهر عدم جواز التمسّك في المقام بأدلّة البراءة، مثل رواية الحجب[2] والتوسعة[3] ونحوهما؛ لأنّ العمل بها في كلّ من الموردين بخصوصه يوجب طرحها بالنسبة إلى أحدهما المعيّن عند الله المعلوم وجوبه؛ فإنّ وجوب واحدة من الظهر والجمعة أو من القصر والإتمام ممّا لم يحجب الله علمه عنّا، فليس موضوعاً عنّا، ولسنا في سعة منه، فلابدّ من الحكم بعدم جريان هذه

---

١. تقدّم في الصفحة: ٣١٥ـ٣١٦.

٢. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٢١٩، الهامش ٢.

٣. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٢٣١، الهامش ٢.

الأخبار في مثل المقام ممّا علم وجوب الشيء إجمالاً.

إذا سقط قصد التعيين فبأيّهما ينوي الوجوب والقربة؟

فإن قلت: إذا حصل التردّد والإجمال في الواجب استلزم ذلك سقوط قصد التعيين؛ لعدم التمكّن منه، فبأيّهما ينوي الوجوب؟

قلت: ينوي بكلّ منهما حصول الواجب به أو بصاحبه تقرّباً إلى الله، فيفعل كلّاً منهما، فيحصل الواجب الواقعي، وتحصيله لوجوبه والتقرّب به إلى الله تعالى، فيتصوّر أنّي أُصلّي الظهر لأجل تحقّق الفريضة الواقعية به أو بالجمعة التي أفعل بعدها أو فعلت قبلها قربةً إلى الله. وملخّص ذلك: أنّي أُصلّي الظهر احتياطاً قربةً إلى الله، وهذا الوجه هو الذي ينبغي أن يقصد.

ولا يرد عليه: أنّ المعتبر في العبادة قصد التقرّب والتعبّد بها بالخصوص، ولا ريب أنّ كلّاً من الصلاتين عبادة، فلا معنى لكون الداعي في كلّ منهما التقرّب المردّد بين تحقّقه به أو بصاحبه؛ لأنّ القصد المذكور إنّما هو معتبر في العبادات الواقعية دون المقدّمية، وليس له أن ينوي بكلّ منهما الوجوب؛ لكونه بحكم العقل مأموراً بالإتيان بكلّ منهما، فإنّ هذا الوجوب مقدّمي، ومرجعه إلى وجوب تحصيل العلم بفراغ الذمّة، ودفع احتمال ترتّب ضرر العقاب بترك بعض منهما، وهذا الوجوب إرشادي لا تقرّب فيه أصلاً، نظير أوامر الإطاعة؛ فإنّ امتثالها لا يوجب تقرّباً، وإنّما المقرّب نفس الإطاعة الواقعية المردّدة بين الفعلين، فافهم، فإنّه؛ لا يخلو عن دقّة.

توهم أنّ الجمع بين المحتملين مستلزم لإتيان غير الواجب على جهة العبادة

وممّا ذكرنا يندفع توهّم أنّ الجمع بين المحتملين مستلزم لإتيان غير الواجب على جهة العبادة؛ لأنّ قصد القربة المعتبر في الواجب الواقعي لازم المراعات في كلا المحتملين ـ ليقطع بإحرازه في الواجب الواقعي ـ ومن المعلوم أنّ الإتيان بكلّ من المحتملين بوصف أنّها عبادة مقرّبة يوجب التشريع بالنسبة إلى ما عدا الواجب الواقعي، فيكون محرّماً، فالاحتياط غير ممكن في

العبادات، وإنّما يمكن في غيرها؛ من جهة أنّ الإتيان بالمحتملين لا يعتبر فيهما قصد التعيين والتقرّب؛ لعدم اعتباره في الواجب الواقعي المردّد. فيأتي بكلّ منهما لاحتمال وجوبه.

وجه اندفاع التوهّم

ووجه اندفاع هذا التوهّم: أنّ اعتبار قصد التقرّب والتعبّد في العبادة الواجبة واقعاً لا يقضي بقصده في كلّ منهما؛ كيف وهو غير ممكن! وإنّما يقضي بوجوب قصد التقرّب والتعبّد في الواجب المردّد بينهما، بأن يقصد في كلّ منهما، أنّي أفعله ليتحقّق به أو بصاحبه التعبّد بإتيان الواجب الواقعي.

وهذا الكلام بعينه جارٍ في قصد الوجه المعتبر في الواجب: فإنّه لا يعتبر قصد ذلك الوجه [خاصّة][1] في خصوص كلّ منهما، بأن يقصد أنّي أُصلّي الظهر لوجوبه، ثمّ يقصد أنّي أُصلّي الجمعة لوجوبها، بل يقصد أنّي أُصلّي الظهر؛ لوجوب الأمر الواقعي المردّد بينه وبين الجمعة التي أُصلّيها بعد ذلك أو صلّيتها قبل ذلك.

معنى نيّة الفعل

والحاصل: أنّ نيّة الفعل هو قصده على الصفة التي هو عليها التي باعتبارها صار واجباً، فلابدّ من ملاحظة ذلك في كلّ من المحتملين، وإذا لاحظنا ذلك فيه وجدنا الصفة التي هو عليها ـ الموجبة للحكم بوجوبه ـ هو احتمال تحقّق الواجب المتعبّد به والمتقرّب به إلى الله تعالى في ضمنه، فيقصد هذا المعنى، والزائد على هذا المعنى غير موجود فيه، فلا معنى لقصد التقرّب في كلّ منهما بخصوصه حتى يرد: أنّ التقرّب والتعبّد بما لم يتعبّد به الشارع تشريع محرّم.

المسألة الثانية

ما إذا اشتبه الواجب بغيره؛ لتكافؤ النصّين

حكم ما إذا اشتبه الواجب بغير الحرام لتكافؤ النصّين

كما في بعض مسائل القصر والإتمام، فالمشهور فيه: التخيير؛ لأخبار التخيير

---

١. أضفناها من الرسائل، لاستقامة العبارة، ج ٢، ص ٢٩١.

السليمة عن المعارض[١]؛ فإنّ أخبار الاحتياط لا تقاوم سنداً ودلالةً لأخبار التخيير.

إذا اشتبه الواجب بغير الحرام من جهة اشتباه الموضوع

المسألة الثالثة

ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة اشتباه الموضوع

كما في صورة اشتباه الفائتة أو القبلة أو الماء المطلق.

الأقوى وجوب الاحتياط في الفرض

والأقوى هنا أيضاً: وجوب الاحتياط، كما في الشبهة المحصورة؛ لعين ما مرّ[٢] فيها من تعلّق الخطاب بالفائتة واقعاً ـ مثلاً ـ وإن لم يعلم تفصيلاً. ومقتضاه ترتّب العقاب على تركها ولو مع الجهل. وقضيّة حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل وجوب المقدّمة العلميّة، والاحتياط بفعل جميع المحتملات.

المخالف في المسألة هو المحقق القمّي

وقد خالف في ذلك الفاضل القمّي ﴿ره﴾، فمنع وجوب الزائد على واحدة من المحتملات؛ مستنداً في ظاهر كلامه إلى ما زعمه جامعاً لجميع صور الشكّ في المكلّف به، من قبح التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة[٣].

وأنت خبير بأنّ الاشتباه في الموضوع ليس من التكليف بالمجمل في شيء؛ لأنّ المكلّف به مفهوم معيّن طرأ الاشتباه في مصداقه لبعض العوارض الخارجيّة، كالنسيان ونحوه، والخطاب الصادر لقضاء الفائتة عام في المعلومة تفصيلاً والمجهولة، ولا مخصّص له بالمعلومة لا من العقل ولا من النقل، فيجب قضاؤها، ويعاقب على تركها مع الجهل، كما يعاقب مع العلم.

المؤيّد لما ذكرنا

ويؤيّد ما ذكرنا: ما ورد من وجوب قضاء ثلاث صلوات على من فاتته

---

١. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٢١، ح ٣٣٣٧٢ و ٣٣٣٧٣ و ٣٣٣٧٤ و ٣٣٣٧٧.
٢. راجع الصفحة: ٣٠٥ وما بعدها.
٣. قوانين الأُصول، ج ٢، ص ٣٧.

فريضة؛ معلّلاً ذلك ببراءة الذمّة على كلّ تقدير[١]؛ فإنّ ظاهر التعليل يفيد عموم مراعاة ذلك في كلّ مقام اشتبه عليه الواجب، ولذا تعدّى المشهور عن مورد النصّ ـ وهو تردّد الفائتة بين رباعيّة وثلاثيّة وثنائيّة ـ إلى الفريضة الفائتة من المسافر المردّدة بين ثنائيّة وثلاثيّة، فاكتفوا فيها بصلاتين[٢].

---

١. المحاسن، ص ٣٢٥، ح ٦٨؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢٧٦، ح ١٠٦٤٦.

٢. منهم العلّامة الحلّي في القواعد، ج ١، ص ٣١٢؛ الشهيد الأوّل في الدروس، ج ١، ص ١٤٦؛ الشهيد الثاني في الروض، ج ٢، ص ٩٥٤؛ الطباطبائي في الرياض، ج ٤، ص ١٩٧.

وينبغي التنبيه على أُمور :

الأوّل

لو كان الاشتباه الموضوعي في شرط من شروط الوجوب

أنّه يمكن القول بعدم وجوب الاحتياط في مسألة اشتباه القبلة ونحوها ـ ممّا كان الاشتباه الموضوعي في شرط من شروط الواجب (١٣٠)، كالقبلة واللباس وما يصحّ السجود عليه وشبهها ـ بناءً على دعوى سقوط هذه الشروط عند الاشتباه، ولذا أسقط الحلّي وجوب الستر عند اشتباه الساتر الطاهر بالنجس وحكم بالصلاة عارياً[١]، بل النزاع فيما كان من هذا القبيل ينبغي أن يكون على هذا الوجه؛ فإنّ القائل بعدم وجوب الاحتياط ينبغي أن يقول بسقوط الشروط عند الجهل، لا بكفاية الفعل مع احتمال الشرط، كالصلاة المحتمل وقوعها إلى القبلة، بدلاً عن القبلة الواقعيّة.

دعوى سقوط الشرط المجهول لوجهين:

ثمّ الوجه في دعوى سقوط الشرط المجهول: إمّا انصراف أدلّته إلى صورة العلم به تفصيلاً، كما في بعض الشروط نظير اشتراط الترتّب بين الفوائت. وإمّا دوران الأمر بين إهمال هذا الشرط المجهول وإهمال شرط آخر، وهو وجوب مقارنة العمل لوجهه بحيث يعلم بوجوب الواجب وندب المندوب حين فعله،

---

(١٣٠) أي: لا في ذات الواجب كتردّد الفائتة بين الظهر والعصر (أوثق الوسائل، ص٣٥٦).

---

١. السرائر، ج ١، ص ١٨٤ ـ ١٨٥.

وهذا هو الذي يظهر من كلام الحلّي. وكلا الوجهين ضعيفان.

المناقشة في الوجه الأوّل

أمّا الأوّل: فلأنّ مفروض الكلام ما إذا ثبت الوجوب الواقعي للفعل بهذا الشرط؛ وإلّا لم يكن من الشكّ في المكلّف به؛ للعلم حينئذٍ بعدم وجوب الصلاة إلى القبلة الواقعيّة المجهولة بالنسبة إلى الجاهل.

المناقشة في الوجه الثاني

وأمّا الثاني: فلأنّ ما دلّ على وجوب مقارنة العمل بقصد وجهه والجزم مع النيّة، إنّما يدلّ عليه مع التمكّن، ومعنى التمكّن القدرة على الإتيان به مستجمعاً للشرائط جازماً بوجهه ـ من الوجوب والندب ـ حين الفعل، أمّا مع العجز عن ذلك فهو المتعيّن للسقوط، دون الشرط المجهول الذي أوجب العجز عن الجزم بالنيّة.

والسرّ في تعيينه للسقوط: هو أنّه إنّما لوحظ اعتباره في الفعل المستجمع للشرائط، وليس اشتراطه (١٣١) في مرتبة سائر الشرائط، بل متأخّر عنه، فإذا قيّد اعتباره بحال التمكّن سقط حال العجز، يعني العجز عن إتيان الفعل الجامع للشرائط مجزوماً به.

كيفيّة النيّة في الصلوات المتعدّدة في مسألة اشتباه القبلة ونحوها

الثاني

أنّ النيّة في كلّ من الصلوات المتعدّدة على الوجه المتقدّم في مسألة الظهر والجمعة[١]، وحاصله: أنّه ينوي في كلّ منها فعلها احتياطاً؛ لإحراز الواجب

(١٣١) لأنّ شرائط العبادة على قسمين: قسم سابق على الأمر بها وهو شرائط المأمور به كالقبلة والستر ونحوهما في الصلاة، وقسم مسبوق بالأمر ومرتّب عليه، وهو شرائط امتثال الأمر كنيّة التقرّب، والجزم، وقصد الوجه؛ فإنّها متفرّعة على الأمر، فمرتبة هذه الشرائط متأخّرة عن الأُولى (أوثق الوسائل، ص٣٥٦).

١. تقدّم في الصفحة: ٣٥٨.

الواقعي المردّد بينها وبين صاحبها تقرّباً إلى الله، على أن يكون التقرّب علّةً للإحراز الذي جعل غاية للفعل.

ويترتّب على هذا أنّه لابدّ من أن يكون حين فعل أحدهما عازماً على فعل الآخر؛ إذ النيّة المذكورة لا تتحقّق بدون ذلك؛ فإنّ من قصد الاقتصار على أحد الفعلين ليس قاصداً لامتثال الواجب الواقعي على كلّ تقدير. نعم، هو قاصد لامتثاله على تقدير مصادفة هذا المحتمل له، لا مطلقاً، وهذا غير كاف في العبادات المعلوم وقوع التعبّد بها. نعم، لو احتمل كون الشيء عبادة ـ كغسل الجنابة ـ اكتفى فيه بقصد الامتثال على تقدير تحقّق الأمر به، لكن ليس هنا تقدير آخر يراد منه التعبّد على ذلك التقدير، فغاية ما يمكن قصده هنا: هو التعبّد على طريق الاحتمال، بخلاف ما نحن فيه ممّا علم فيه ثبوت التعبّد بأحد الأمرين؛ فإنّه لابدّ من الجزم بالتعبّد.

وجوب كلّ من المحتملات عقلي لا شرعي

الثالث

أنّ الظاهر: أنّ وجوب كلٍّ من المحتملات عقلي لا شرعي؛ لأنّ الحاكم بوجوبه ليس إلّا العقل من باب وجوب دفع العقاب المحتمل على تقدير ترك أحد المحتملين، حتى أنّه لو قلنا بدلالة أخبار الاحتياط على وجوب ذلك كان وجوبه من باب الإرشاد.

وقد تقدّم الكلام في ذلك في فروع الاحتياط في الشكّ في التكليف[1].

وعلى ما ذكرنا فلو ترك المصلّي ـ المتحيّر في القبلة أو الناسي لفائتة ـ جميع المحتملات لم يستحقّ إلّا عقاباً واحداً، وكذا لو ترك أحد المحتملات واتّفق مصادفته للواجب الواقعي. ولو لم يصادف لم يستحقّ عقاباً من جهة مخالفة

١. تقدّم في الصفحة: ٢٦٦ ـ ٢٦٨.

الأمر به. نعم، قد يقال باستحقاقه العقاب من جهة التجرّي، وتمام الكلام فيه قد تقدّم[١].

الرابع

لو انكشفت مطابقة المأتيّ به للواقع قبل فعل الباقي

لو انكشف مطابقة ما أتى به للواقع قبل فعل الباقي أجزأ عنه؛ لأنّه صلّى الصلاة الواقعية قاصداً للتقرّب بها إلى الله وإن لم يعلم حين الفعل أنّ المقرّب هو هذا الفعل؛ إذ لا فرق بين أن يكون الجزم بالعمل ناشئاً عن تكرار الفعل أو ناشئاً عن انكشاف الحال.

الخامس

لو كانت محتملات الواجب غير محصورة

لو فرض محتملات الواجب غير محصورة لم يسقط الامتثال (١٣٢) في الواجب المردّد باعتبار شرطه، كالصلاة إلى القبلة المجهولة وشبهها قطعاً؛ إذ غاية الأمر سقوط الشرط، فلا وجه لترك المشروط رأساً.

وأمّا في غيره ممّا كان نفس الواجب مردّداً فالظاهر ـ أيضاً ـ عدم سقوطه ولو قلنا بجواز ارتكاب الكلّ في الشبهة الغير المحصورة؛ لأنّ فعل الحرام لا يعلم (١٣٣) هناك به إلّا بعد الارتكاب، بخلاف ترك الكلّ هنا؛ فإنّه يعلم به

(١٣٢) لأنّ مقتضى الشرطية وإن كان سقوط المشروط مع سقوط الشرط، إلّا أنّ قاعدة «الميسور وما لا يدرك» حاكمة عليه (أوثق الوسائل، ص٣٥٨).

(١٣٣) لأنّه إنّما يعلم به بعد ارتكاب الجميع تدريجاً، فحين ارتكاب كلّ واحد من المشتبهات يحتمل كون الحرام هو الباقي أو المأتيّ به، وهذا بخلاف الشبهة الوجوبية؛ للقطع بترك الواجب الواقعي في آن ترك جميع المحتملات (أوثق الوسائل، ص٣٥٨).

١. تقدّم في الصفحة: ٣٢٨ ـ ٣٢٩.

مخالفة الواجب الواقعي حين المخالفة.

وهل يجوز الاقتصار على واحد ـ إذ به يندفع محذور المخالفة ـ أم يجب الإتيان بما تيسّر من المحتملات؟ وجهان:

من أنّ التكليف بإتيان الواقع ساقط فلا مقتضي لإيجاب مقدّماته العلميّة، وإنّما وجب الإتيان بواحد فراراً من المخالفة القطعيّة.

ومن أنّ اللازم بعد الالتزام بحرمة مخالفة الواقع مراعاته مهما أمكن، وعليه بناء العقلاء في أوامرهم العرفيّة. والاكتفاء بالواحد التخييري عن الواقع إنّما يكون مع نصّ الشارع عليه، وأمّا مع عدمه وفرض حكم العقل بوجوب مراعاة الواقع، فيجب مراعاته حتى يقطع بعدم العقاب؛ إمّا لحصول الواجب، وإمّا لسقوطه بعدم تيسّر الفعل، وهذا لا يحصل إلّا بعد الإتيان بما تيسّر، وهذا هو الأقوى.

وهذا الحكم مطّرد في كلّ مورد وجد المانع من الإتيان ببعض غير معيّن من المحتملات، ولو طرأ المانع من بعض معيّن منها ففي الوجوب ـ كما هو المشهور ـ إشكال من عدم العلم بوجود الواجب بين الباقي، والأصل البراءة.

السادس

هل يشترط في الامتثال الإجمالي عدم التمكن من الامتثال التفصيلي؟

هل يشترط في تحصيل العلم الإجمالي بالبراءة بالجمع بين المشتبهين عدم التمكّن من الامتثال التفصيلي بإزالة الشبهة أو اختياره ما يعلم به البراءة تفصيلاً، أم يجوز الاكتفاء به وإن تمكّن من ذلك، فيجوز لمن قدر على تحصيل العلم بالقبلة أو تعيين الواجب الواقعي من القصر والإتمام والظهر والجمعة الامتثال بالجمع بين المشتبهات؟ وجهان، بل قولان: ظاهر الأكثر الأوّل؛ لوجوب اقتران الفعل المأمور به عندهم بوجه الأمر، وسيأتي الكلام في ذلك

عند التعرّض لشروط البراءة والاحتياط إنشاء الله[١].

لو قدر على العلم التفصيلي من بعض الجهات وعجز عنه من جهة أُخرى

ويتفرّع على ذلك: أنّه لو قدر على العلم التفصيلي من بعض الجهات وعجز عنه من جهة أُخرى فالواجب مراعات العلم التفصيلي من تلك الجهة. فلا يجوز لمن قدر على الثوب الطاهر المتيقّن وعجز عن تعيين القبلة تكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين إلى أربع جهات؛ لتمكّنه من العلم التفصيلي بالمأمور به من حيث طهارة الثوب، وإن لم يحصل مراعاة ذلك العلم التفصيلي على الإطلاق.

لو كان الواجب المشتبه أمرين مترتّبين شرعاً

السابع

لو كان الواجب المشتبه أمرين مترتّبين شرعاً كالظهر والعصر المردّدين بين القصر والإتمام أو بين الجهات الأربع، فهل يعتبر في صحّة الدخول في محتملات الواجب اللاحق الفراغ اليقيني من الأوّل باتيان جميع محتملاته، كما صرّح به في الموجز[٢] وشرحه[٣] والمسالك[٤] والروض[٥] والمقاصد العلية[٦]، أم يكفي فيه فعل بعض محتملات الأوّل، بحيث يقطع بحصول الترتيب بعد الإتيان بمجموع محتملات المشتبهين، كما عن نهاية الإحكام[٧] والمدارك[٨]. فيأتي بظهر وعصر قصراً ثمّ بهما تماماً؟

قولان في المسألة

قولان متفرّعان على القول المتقدّم في الأمر السادس ـ من وجوب مراعاة

---

١. يأتي في الصفحة: ٤٣٣.

٢. الموجز لابن فهد الحلي، ص ٦٦(ضمن الرسائل العشر لابن فهد الحلّي).

٣. لم نعثر عليه لعدم توفّر المصدر لدينا، ولكن حكاه العاملي في مفتاح الكرامة، ج ٣، ص ٢٠٩.

٤. مسالك الأفهام، ج ١، ص ١٥٨.

٥. روض الجنان، ج ٢، ص ٥٢٤ و٥٢٥.

٦. المقاصد العلية، ص ٢٠٤ و٢٠٥.

٧. نهاية الأحكام، ج ١، ص ٣٩٨ و٤٠٠.

٨. المدارك، ج ٤، ص ٢٩٨.

العلم التفصيلي مع الإمكان ـ مبنيّان[١٣٤] على أنّه: هل يجب مراعاة ذلك من جهة نفس الواجب؟ فلا يجب إلّا إذا أوجب إهماله تردّداً في أصل الواجب، كتكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين إلى أربع جهات، فإنّه يوجب تردّداً في الواجب زائداً على التردّد الحاصل من جهة اشتباه القبلة. فكما يجب رفع التردّد مع الإمكان كذلك يجب تقليله.

أمّا إذا لم يوجب إهماله تردّداً زائداً في الواجب فلا يجب، كما في ما نحن فيه؛ فإنّ الإتيان بالعصر المقصورة بعد الظهر المقصورة لا يوجب تردّداً زائداً على التردّد الحاصل من جهة القصر والإتمام؛ لأنّ العصر المقصورة إن كانت مطابقةً للواقع كانت واجدةً لشرطها، وهو الترتّب علىالظهر، وإن كانت مخالفةً للواقع

---

(١٣٤) توضيحه: أنّ اعتبار العلم التفصيلي وتقديمه على الإجمالي يحتمل وجهين: أحدهما: أن يكون اعتباره لأجل مراعاة نفس الواجب؛ بمعنى كون تقديمه على العلم الإجمالي لأجل تقليل التردّد في نيّة نفس الواجب وتقليل محتملاته في الخارج. فإذا صلّى في الثوبين المشتبهين إلى أربع جهات يقع التردّد في انطباق المأتيّ به للواقع من جهتين: من جهة القبله، ومن جهة الثوب الطاهر. فإذا تمكّن من إزالة هذا التردّد مطلقاً أو في الجملة وجبت.

وثانيهما: ما إذا لم يوجب ذلك، فلا يجب تقديمه على العلم الإجمالي، وذلك كالظهر والعصر المردّدتين بين القصر والتمام، فقد يشرع في محتملات الظهر فيتمّها ثمّ يشرع في محتملات العصر. وقد يصلّيهما قصراً ثمّ يصلّيهما تماماً. أمّا الأوّل فإذا شرع في أحد محتملات العصر ـ كما إذا أتى بها قصرا ـ فالشكّ فيها إنّما هو في كون المأمور به في الواقع القصر أو التمام، لا من جهة شرطية ترتّبها على الظهر الواقعية؛ للقطع بحصوله. وأمّا الثاني فإذا صلّى العصر قصراً بعد الظهر كذلك، فالشكّ فيها وقع من وجهين: من جهة كون الواقع هو التمام أو القصر، ومن جهة حصول الشرط وهو الترتّب على الظهر الواقعية، إلّا أنّه لا أثر للجهل من هذه الجهة؛ لعدم كونه موجباً لزيادة التردد في الواجب زائداً على التردّد الحاصل من الجهة الأُولى (أوثق الوسائل، ص٣٥٩).

لم ينفع وقوعها مترتّبةً على الظهر الواقعيّة؛ لأنّ الترتّب إنّما هو بين الواجبين واقعاً.

ومن ذلك يظهر عدم جواز التمسّك بأصالة بقاء الاشتغال بالظهر وعدم فعل الواجب الواقعي؛ وذلك لأنّ المترتّب على بقاء الاشتغال (١٣٥) وعدم فعل الواجب عدم جواز الإتيان بالعصر الواقعي، وهو مسلّم، ولذا لا يجوز الإتيان حينئذٍ بجميع محتملات العصر، وهذا المحتمل غير معلوم أنّه العصر الواقعي، والمصحّح للإتيان به هو المصحّح لإتيان محتمل الظهر المشترك معه في الشكّ وجريان الأصلين فيه.

أو أنّ الواجب مراعاة العلم التفصيلي من جهة نفس الخصوصيّة المشكوكة في العبادة وإن لم يوجب إهماله تردّداً في الواجب، فيجب على المكلّف العلم التفصيلي عند الإتيان بكون ما يأتي به هو نفس الواجب الواقعي؟

فإذا تعذّر ذلك من بعض الجهات لم يعذر في إهماله من الجهة المتمكّنة، فالواجب على العاجز عن تعيين كون الصلاة قصراً أو تماماً العلم التفصيلي بكون المأتي به مترتّباً على الظهر، ولا يكفي العلم بترتّبه على تقدير صحّته.

هذا كلّه مع تنجّز الأمر بالظهر والعصر دفعةً واحدةً في الوقت المشترك، أمّا إذا تحقّق الأمر بالظهر فقط في الوقت المختصّ ففعل بعض محتملاته، فيمكن أن يقال بعدم الجواز؛ نظراً إلى الشكّ في تحقّق الأمر بالعصر، فكيف يقدّم على محتملاتها التي لا تجب إلّا مقدّمةً لها؟ بل الأصل عدم الأمر، فلا يشرع الدخول في مقدّمات الفعل.

فيما إذا تحقق الأمر بأحدهما في الوقت المختص

---

(١٣٥) لأنّ الأثر الشرعي المرتّب على بقاء الشغل أو بقاء الأمر الأوّل هو عدم جواز الإتيان بالعصر الواقعية دون الظاهرية، والمصحّح للإتيان بالظاهرية هو الاحتياط الذي لا تمنع الأُصول من العمل به في مواردها (أوثق الوسائل، ص ٣٦٠).

ويمكن أن يقال: إنّ أصالة عدم الأمر إنّما تقتضي عدم مشروعيّة الدخول في المأمور به ومحتملاته التي تحتمله (١٣٦) على تقدير عدم الأمر واقعاً، كما إذا صلّى العصر إلى غير الجهة التي صلّى الظهر، أمّا ما لا يحتمله إلّا على تقدير وجود الأمر فلا يقتضي الأصل المنع عنه، كما لا يخفى.

---

(١٣٦) متعلّق بقوله: «تحتمله»، يعني: أنّ أصالة عدم الأمر بالعصر إنّما يقتضي عدم مشروعية الدخول في العصر الواقعية ومحتملاتها التي كان احتمالها على تقدير عدم الأمر بها واقعاً؛ لأنّه إذا صلّى العصر إلى غير الجهة التي صلّى الظهر اليها، فكون العصر محتملة لأن تكون مأموراً بها في الواقع إنّما هو على تقدير عدم الأمر بالعصر على خلاف جهة الظهر؛ لأنّها إن كانت عصراً واقعية، فهي غير مأمور؛ بها لعدم ترتّبها على الظهر الواقعية. وأمّا لو صلّاهما إلى جهة واحدة، فأصالة عدم الأمر بالعصر لا تقتضي عدم مشروعيّة الدخول في بعض محتملاتها؛ لأنّ الإتيان به ـ حينئذٍ ـ إنّما هو لأجل احتمال الأمر بها، والأُصول لا تمنع عن العمل بالاحتياط في مواردها (أوثق الوسائل. ص٣٦٠).

القسم الثاني:
فيما إذا دار الأمر في الواجب بين الأقلّ والأكثر (١٣٧)

الجزء المشكوك إمّا جزء خارجي وإمّا جزء ذهني وهو القيد

ومرجعه إلى الشكّ في جزئيّة شيء للمأمور به وعدمها.

وهو على قسمين؛ لأنّ الجزء المشكوك إمّا جزء خارجي أو جزء ذهني (١٣٨) وهو القيد. وهو على قسمين: لأنّ القيد إمّا منتزع من أمر خارجي مغاير للمأمور به في الوجود الخارجي، فيرجع اعتبار ذلك القيد إلى إيجاب ذلك الأمر الخارجي، كالوضوء الذي يصير منشأً للطهارة المقيّد بها الصلاة.

وإمّا خصوصيّة متّحدة في الوجود مع المأمور به، كما إذا دار الأمر بين وجوب مطلق الرقبة أو رقبة خاصّة، ومن ذلك دوران الأمر بين إحدى

---

(١٣٧) يعني: الارتباطيّين كما سيجيء (أوثق الوسائل، ص ٣٦٠).

(١٣٨) لا يخفى: أنّ الجزء الذهنيّ في المقيّد ليس هو قيده كالطهارة للصلاة ـ مثلاً ـ كيف وهو أمر خارجيّ كسائر الأجزاء الخارجية، بل هو التقيّد به الذي لا تحقّق له في الخارج إلّا بتحقّق منشأ انتزاعه، وهو ذات المقيّد والقيد.

وبالجملة: الجزء المشكوك فيه: إمّا جزء خارجيّ له وجود على حدة قد أُخذ في المأمور به كسائر الأجزاء وإن كان هو مع سائرها من قبيل العرض وموضوعه. وإمّا جزء ذهنيّ وهو ما لا وجود له في الخارج أصلاً وإنّما يكون وجوده فيه بمعنى وجود منشأ انتزاعه كالتقيّد للمقيّد، ومنشأ انتزاعه تارة يكون مبائناً في الوجود مع المقيّد ـ كالطهارة مع الصلاة وأُخرى من عوارضه وأحواله كالسواد والبياض والكفر والإيمان مع الرقبة؛ وليكن هذا على ذكر منك لعلّه ينفعك فيما بعد إن شاء الله (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص ٢٥١ ـ ٢٥٢).

الخصال وبين واحدة معيّنة منها.

والكلام في كلّ من القسمين في أربع مسائل:

أمّا مسائل القسم الأوّل، وهو الشكّ في الجزء الخارجي:

فالأُولى منها:

الشكّ في الجزئية من جهة فقدان النصّ

أن يكون ذلك مع عدم النصّ المعتبر في المسألة ـ فيكون ناشئاً من ذهاب جماعة إلى جزئيّة الأمر الفلاني، كالاستعاذة قبل القراءة في الركعة الأُولى ـ مثلاً ـ على ما ذهب إليه بعض فقهائنا[1].

وقد اختلف في وجوب الاحتياط هنا فصرّح بعض متأخّري المتأخّرين بوجوبه[2]، وربّما يظهر من كلام بعض القدماء كالسيّد[3] والشيخ[4]، لكن لم يعلم كونه مذهباً لهما، بل ظاهر كلماتهم الأُخر خلافه[5].

المشهور إجراء أصالة البراءة في المسألة

وصريح جماعة إجراء أُصالة البراءة وعدم وجوب الاحتياط، والظاهر أنّه المشهور بين العامّة[6] والخاصّة المتقدّمين منهم والمتأخّرين، كما يظهر من تتبّع كتب القوم، كالخلاف[7] والسرائر[8] وكتب الفاضلين[9] والشهيدين[10] والمحقّق الثاني[11]

---

١. هو ولد الشيخ الطوسي على ما حكاه عنه الشهيد في ذكرى الشيعة، ج ٣، ص ٣٣١.

٢. كالشيخ محمّد تقي في هداية المسترشدين، ص ٤٤٩؛ والسيّد المجاهد في مفاتيح الأُصول، ص ٥٢٨.

٣. أُنظر الانتصار، ص ٤٦ و ٤٨ ـ ٤٩.

٤. أُنظر الخلاف، ج ١، ص ١٨٢، ح ١٣٨ كتاب الطهارة ـ في تطهير الثياب والأواني.

٥. أُنظر الذريعة، ج ٢، ص ٨٣٣.

٦. أُنظر الإحكام لابن حزم، ج ٥، ص ٤٨ وما بعدها.

٧. الخلاف، ج ١، ص ٨٥، المسألة ٣٥.

٨. السرائر، ج ١، ص ٢٣٢.

٩. أُنظر المعارج، ص ٢١٦ ـ ٢١٧؛ والمعتبر، ج ١، ص ٣٢؛ والمختلف، ج ١، ص ٤٩٥.

١٠. أُنظر القواعد والفوائد، ج ١، ص ١٣٢؛ وتمهيد القواعد، ص ٢٧١.

١١. أُنظر جامع المقاصد، ج ٢، ص ٢١٩ و ٣٢٨.

ومن تأخّر عنهم[١].

بل الإنصاف أنّه لم أعثر في كلمات من تقدّم على المحقّق السبزواري على من يلتزم بوجوب الاحتياط في الأجزاء والشرائط وإن كان فيهم من يختلف كلامه في ذلك، كالسيّد[٢] والشيخ[٣] والشهيد[٤] قدّس سرّهم.

المختار جريان البراءة

وكيف كان: فالمختار جريان أصل البراءة.

لنا على ذلك: حكم العقل وما ورد من النقل:

الاستدلال على المختار من دليل العقل

أمّا العقل: فلاستقلاله بقبح مؤاخذة من كُلّف بمركّب لم يعلم من أجزائه إلّا عدّه أجزاء، ويشكّ في أنّه هل هو هذا أو له جزء آخر وهو الشيء الفلاني، ثمّ بذل جهده في طلب الدليل على جزئيّة ذلك الأمر فلم يقتدر، فأتى بما علم وترك المشكوك، خصوصاً مع اعتراف المولى بأنّي ما نصبت لك عليه دلالة. فإنّ القائل بوجوب الاحتياط لا ينبغي أن يفرّق في وجوبه بين أن يكون الآمر لم ينصب دليلاً أو نصب واختفى، غاية الأمر أنّ ترك النصب من الآمر قبيح، وهذا لا يرفع التكليف بالاحتياط عن المكلّف.

فإن قلت: إنّ بناء العقلاء (١٣٩) على وجوب الاحتياط في الأوامر العرفيّة

---

(١٣٩) حاصله: بيان الفرق بين ما كان الغرض من الأمر إطاعة العبد لمولاه، وبين ما كان الغرض منه حصول شيء آخر وكان المأمور به مقدّمة لحصوله، بأن كان الأمر به إرشاداً للمكلّف إلى تحصيل هذا الشيء، بل كان هو المأمور به في الحقيقة بدعوى تقبيح العقلاء مؤاخذة العبد على ترك الجزء المشكوك في الأوّل (أوثق الوسائل، ص٣٦٢).

---

١. كالوحيد البهبهاني في الفوائد الحائرية، ص ٤٤١؛ وصاحب الفصول في الفصول، ص ٥١ و٣٥٧.

٢. كما تقدّم في الصفحة السابقة من الانتصار والذريعة.

٣. كما تقدّم في الصفحة السابقة من الخلاف والعدّة.

٤. كما تقدّم في الصفحة السابقة من الذكرى.

الصادرة من الأطبّاء أو الموالي؛ فإنّ الطبيب إذا أمر المريض بتركيب معجون فشكّ في جزئيّة شيء له مع العلم بأنّه غير ضارّ له فتركه المريض مع قدرته عليه استحقّ اللوم، وكذا المولى إذا أمر عبده بذلك.

قلت: أمّا أوامر الطبيب فهي إرشاديّة ليس المطلوب فيها إلّا إحراز الخاصيّة المترتّبة على ذات المأمور به، ولا نتكلّم فيها من حيث الإطاعة والمعصية، ولذا لو كان بيان ذلك الدواء بجملة خبريّة غير طلبيّة كان اللازم مراعات الاحتياط فيها وإن لم يترتّب على مخالفته وموافقته ثواب أو عقاب، والكلام في المسألة من حيث قبح عقاب الآمر على مخالفة المجهول وعدمه.

قبح المؤاخذة إذا عجز العبد عن تحصيل العلم بجزء

وأمّا أوامر الموالي الصادرة بقصد الإطاعة فيلتزم فيها بقبح المؤاخذة إذا عجز العبد عن تحصيل العلم بجزء فاطّلع عليه المولى وقدر على رفع جهله ولو على بعض الوجوه الغير المتعارفة إلّا أنّه اكتفى بالبيان المتعارف فاختفى على العبد لبعض العوارض.

نعم، قد يأمر المولى بمركّب يعلم أنّ المقصود منه تحصيل عنوان يشكّ في حصوله إذا أتى بذلك المركّب بدون ذلك الجزء المشكوك، كما إذا أمر بمعجون وعلم أنّ المقصود منه إسهال الصفراء بحيث كان هو المأمور به في الحقيقة، أو علم أنّه الغرض من المأمور به، فإنّ تحصيل العلم بإتيان المأمور به لازم، كما سيجيء في المسألة الرابعة[1].

فإن قلت: إنّ الأوامر الشرعيّة كلّها من هذا القبيل؛ لابتنائها على مصالح في المأمور به، فالمصلحة فيها إمّا من قبيل العنوان في المأمور به أو من قبيل الغرض.

---

١. يأتي في الصفحة: ٣٩٣.

قلت: يحتمل أن يكون حصول المصلحة منحصراً في امتثاله التفصيلي مع معرفة وجه الفعل ليوقع الفعل على وجهه، وهذا متعذّر فيما نحن فيه؛ لأنّ الآتي بالأكثر لا يعلم أنّه الواجب أو الأقلّ المتحقّق في ضمنه، ولذا صرّح بعضهم بوجوب تميّز الأجزاء الواجبة من المستحبّات؛ ليوقع كلّاً على وجهه، فلم يبق عليه(١٤٠) إلّا التخلّص من تبعة مخالفة الأمر المتوجّه عليه؛ فإنّ هذا واجب عقليّ في مقام الإطاعة والمعصية ولو فرض عدم المصلحة في المأمور به رأساً، وهذا التخلّص يحصل بالإتيان بما يعلم أنّ مع تركه يستحقّ العقاب والمؤاخذة فيجب الإتيان، وأمّا الزائد فيقبح المؤاخذة عليه مع عدم البيان.

فإن قلت: إنّ ما ذكر في وجوب الاحتياط في المتباينين بعينه موجود هنا، وهو أنّ المقتضي ـ وهو تعلّق الوجوب الواقعي بالأمر المردّد بين الأقلّ والأكثر ـ موجود، والجهل التفصيلي به لا يصلح مانعاً، كما تقدّم في المتباينين[1].

الجهل مانع عقليّ عن توجّه التكليف بالجزء المشكوك

قلت: نختار هنا أنّ الجهل مانع عقلي عن توجّه التكليف بالمجهول إلى المكلّف؛ لحكم العقل بقبح المؤاخذة على ترك الأكثر المسبّب عن ترك الجزء المشكوك من دون بيان، ولا يعارض بقبح المؤاخذة على ترك الأقلّ من حيث هو من دون بيان؛ إذ يكفي في البيان المسوّغ للمؤاخذة عليه العلم التفصيلي بأنّه مطلوب للشارع بالاستقلال أو في ضمن الأكثر، ومع هذا العلم لا يقبح المؤاخذة.

وبالجملة: فالعلم الإجمالي فيما نحن فيه غير مؤثّر في وجوب الاحتياط؛

---

(١٤٠) أي: لم يبق على المكلّف حين لا يعلم بحصول اللطف إلّا هذا (أوثق الوسائل، ص٣٦٣).

---

١. تقدّم في الصفحة: ٣٥٩ ـ ٣٦٠.

العلم الإجمالي فيما نحن فيه غير مؤثّر في وجوب الاحتياط

لكون أحد طرفيه معلوم الإلزام تفصيلاً والآخر مشكوك الإلزام رأساً.

ودوران الإلزام في الأقلّ بين كونه مقدّمياً أو نفسيّاً لا يقدح في كونه معلوماً بالتفصيل؛ لأنّ العقل يحكم بوجوب القيام بما علم إجمالاً أو تفصيلاً إلزام المولى به على أيّ وجه كان، ويحكم بقبح المؤاخذة على ما شكّ في إلزامه، والمعلوم إلزامه تفصيلاً هو الأقلّ، والمشكوك إلزامه رأساً هو الزائد، والمعلوم إلزامه إجمالاً هو الواجب النفسي المردّد بين الأقلّ والأكثر، ولا عبرة به بعد انحلاله إلى معلوم تفصيلي ومشكوك، كما في كلّ معلوم إجمالي كان كذلك، كما لو علم إجمالاً بكون أحد من الإناءين اللذين أحدهما المعيّن نجس خمراً، فإنّه يحكم بحلّية الطاهر منهما، والعلم الإجمالي بالخمر لا يؤثّر في وجوب الاجتناب عنه.

التمسك بأصالة عدم وجوب الأكثر في المسألة

وممّا ذكرنا يظهر أنّه يمكن التمسّك في عدم وجوب الأكثر بأصالة عدم وجوبه(١٤١)؛ فإنّها سليمة في هذا المقام عن المعارضة بأصالة عدم وجوب الأقلّ؛ لأنّ وجوب الأقلّ معلوم تفصيلاً فلا يجري فيه الأصل.

وتردّد وجوبه بين الوجوب النفسي والغيري مع العلم التفصيلي لورود الخطاب التفصيلي بوجوبه بقوله: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾[١]، وقوله: ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾[٢]، وقوله: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾[٣]، وقوله: ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾[٤]، وغير ذلك[٥] من الخطابات المتضمّنة للأمر بالأجزاء لا يوجب جريان أصالة عدم الوجوب

(١٤١) هذا تمسّك بالاستصحاب بعد التمسّك بالبراءة (مشكيني).

١. المدّثر (٧٤): ٣.

٢. البقرة (٢): ٢٣٨.

٣. المزّمّل (٧٣): ٢٠.

٤. الحجّ (٢٢): ٧٧.

٥. كما في سورة البقرة (٢): ٤٣ وسورة آل عمران (٣): ٤٣.

أو أصالة البراءة.

المناقشة في هذا الأصل

لكنّ الإنصاف: أنّ التمسّك بأصالة عدم وجوب الأكثر لا ينفع في المقام؛ لأنّه إن قصد به نفي أثر الوجوب الذي هو استحقاق العقاب بتركه فهو وإن كان غير معارض بأصالة عدم وجوب الأقلّ كما ذكرنا، إلّا أنّك قد عرفت فيما تقدّم في الشكّ في التكليف[1] أنّ استصحاب عدم التكليف المستقلّ ـ وجوباً أو تحريماً ـ لا ينفع في دفع استحقاق العقاب على الترك أو الفعل؛ لأنّ عدم استحقاق العقاب ليس من آثار عدم الوجوب والحرمة الواقعيّين حتّى يحتاج إلى إحرازهما بالاستصحاب، بل يكفي فيه عدم العلم بهما، فمجرّد الشكّ فيهما كافٍ في عدم استحقاق العقاب بحكم العقل القاطع.

وقد أشرنا إلى ذلك عند التمسّك في حرمة العمل بالظنّ بأصالة عدم حجّيته، وقلنا: إنّ الشكّ في حجّيته كافٍ في التحريم، ولا يحتاج إلى إحراز عدمها بالأصل[2].

وإن قصد به نفي الآثار المترتّبة على الوجوب النفسي المستقلّ فأصالة عدم هذا الوجوب في الأكثر معارضة بأصالة عدمه في الأقلّ.

الاستدلال بالأخبار على البراءة في المسألة:

وأمّا الدليل النقلي: فهو الأخبار الدالّة على البراءة، الواضحة سنداً ودلالةً؛ ولذا عوّل عليها في المسألة من جعل مقتضى العقل فيها وجوب الاحتياط[3]؛ بناءً على وجوب مراعاة العلم الإجمالي وإن كان الإلزام في أحد طرفيه معلوماً بالتفصيل، وقد تقدّم أكثر تلك الأخبار في الشكّ في التكليف التحريمي والوجوبي[4].

---

١. تقدّم في الصفحة: ٢٣٨ـ ٢٣٩.

٢. تقدّم في الصفحة: ٦٥ـ ٦٦.

٣. هو صاحب الفصول في الفصول، ص ٣٥٧.

٤. تقدّم في الصفحة: ٢١٨ و ٢٣٠ـ ٢٣٦.

١. حديث الحَجب

منها: قوله ﷺ: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»[١].

فإنّ وجوب الجزء المشكوك محجوب علمه عن العباد، فهو موضوع عنهم، فدلّ على أنّ الجزء المشكوك وجوبه غير واجب على الجاهل، كما دلّ على أنّ الشيء المشكوك وجوبه النفسي غير واجب في الظاهر على الجاهل.

ويمكن تقريب الاستدلال: بأنّ وجوب الأكثر ممّا حجب علمه فهو موضوع.

ولا يعارض بأنّ وجوب الأقلّ كذلك؛ لأنّ العلم بوجوبه المردّد بين النفسي والغيري غير محجوب، فهو غير موضوع.

٢. حديث الرفع

وقوله ﷺ: «رفع عن أُمّتي ما لا يعلمون»[٢] فإنّ وجوب الجزء المشكوك ممّا لم يعلم، فهو مرفوع عن المكلّفين، أو أنّ العقاب والمؤاخذة(١٤٢) المترتّبة على تعمّد ترك الجزء المشكوك الذي هو سبب لترك الكلّ مرفوع عن الجاهل.

إلى غير ذلك من أخبار البراءة الجارية في الشبهة الوجوبيّة. وكان بعض مشايخنا قدّس الله نفسه يدّعي ظهورها في نفي الوجوب النفسي المشكوك، وعدم جريانها في الشكّ في الوجوب الغيري[٣].

عدم الفرق في أخبار البراءة بين الشكّ في الوجوب النفسي أو في الوجوب الغيري

ولا يخفى على المتأمّل عدم الفرق بين الوجوبين في نفي ما يترتّب عليه من استحقاق العقاب؛ لأنّ ترك الواجب الغيري منشأ لاستحقاق العقاب ولو من جهة كونه منشأً لترك الواجب النفسي.

---

(١٤٢) أي: إن كان المرفوع في الرواية المؤاخذة، فترك الجزء سبب لترك الأكثر، وحيث إنّه مجهول الحكم فقد رفع مؤاخذته (مشكيني).

---

١. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٢١٩.

٢. تقدم تخريجه في الصفحة: ٢١٨.

٣. راجع ضوابط الأصول، ج ٢، ص ٣٢٩.

نعم، لو كان الظاهر من الأخبار نفي العقاب المترتّب على ترك الشيء من حيث خصوص ذاته أمكن دعوى ظهورها في ما ادّعي.

هذا كلّه إن جعلنا المرفوع والموضوع في الروايات خصوص المؤاخذة، وأمّا لو عمّمناه (١٤٣) لمطلق الآثار الشرعيّة المترتّبة على الشيء المجهول كانت الدلالة أوضح، لكن سيأتي ما في ذلك[١].

حكومة أخبار البراءة على الدليل العقلي المتقدّم لوجوب الاحتياط

ثمّ إنّه لو فرضنا عدم تماميّة الدليل العقلي المتقدّم[٢]، بل كون العقل حاكماً بوجوب الاحتياط ومراعاة حال العلم الإجمالي بالتكليف المردّد بين الأقلّ والأكثر كانت هذه الأخبار كافية في المطلب حاكمة (١٤٤) على ذلك الدليل العقلي؛ لأنّ الشارع أخبر بنفي العقاب على ترك الأكثر لو كان واجباً في الواقع، فلا يقتضي العقل وجوبه من باب الاحتياط الراجع إلى وجوب دفع العقاب المحتمل.

استدلال صاحب الفصول بأخبار البراءة على نفي الحكم الوضعي

ثمّ إنّ بعض المعاصرين[٣] عدل عن الاستدلال بها لمذهب المشهور ـ من حيث نفي الحكم التكليفي ـ إلى التمسّك بها في نفي الحكم الوضعي، أعني جزئيّة الشيء المشكوك أو شرطيّته، وزعم أنّ ماهيّة المأمور به تبيّن ظاهراً كونها

---

(١٤٣) قيل: فإنّه يدلّ ـ حينئذٍ ـ على عدم جزئيّة المشكوك وشرطيّته، أو على عدم كون تركه سبباً لبطلان العمل ونحو ذلك (أوثق الوسائل، ص٣٦٦).

(١٤٤) أي: واردة عليه؛ فإنّه ينتفي بشمول تلك الأخبار للمورد احتمال العقاب الذي هو موضوع الاحتياط وجداناً وحقيقة وهو معنى الورود (الفوائد الرضوية، المحقّق الهمداني، ص ٢٥٥).

---

١. لكنّه لم يذكره المؤلّف، بل حذفه، راجع: رسائل الشيخ الأنصاري، ص ٣٣٥.

٢. تقدّم في الصفحة: ٣٧٧.

٣. هو صاحب الفصول في الفصول، ص ٥١.

الأقل؛ بضميمة نفي جزئيّة المشكوك، ويحكم بذلك على أصالة الاشتغال.

قال في توضيح ذلك: إنّ مقتضى هذه الروايات أنّ ماهيّات العبادات عبارة عن الأجزاء المعلومة بشرائطها المعلومة، فيتبيّن مورد التكليف ويرتفع منها الإجمال والإبهام.

المناقشة في كلام صاحب الفصول

أقول: ما ادّعاه من عموم تلك الأخبار لنفي غير الحكم الإلزامي التكليفي فلولا عدوله عنه في باب البراءة والاحتياط من الأدلّة العقليّة لذكرنا بعض ما فيه من منع العموم أوّلاً، ومنع كون الجزئيّة أمراً مجعولاً شرعيّاً غير الحكم التكليفي ـ وهو إيجاب المركّب المشتمل على ذلك الجزء ـ ثانياً.

التمسك بالاستصحاب في نفي جزئية الشيء المشكوك، والمناقشة فيه

واعلم: أنّه قد يتمسّك على المختار باستصحاب عدم جزئيّة الشيء المشكوك.

وفيه: أنّ جزئيّة الشيء(١٤٥) المشكوك ـ كالسورة ـ للمركّب الواقعي وعدمها ليست أمراً حادثاً مسبوقاً بالعدم.

وإن أُريد: أصالة عدم صيرورة السورة جزءاً لمركّب مأمور به ليثبت بذلك خلوّ المركّب المأمور به منه، ومرجعه إلى أصالة عدم الأمر بما يكون هذا جزءاً منه، ففيه: ما مرّ من أنّه أصل مثبت.

وإن أُريد: أصالة عدم دخل هذا المشكوك في المركّب عند اختراعه له

(١٤٥) حاصله: أنّه إن أُريد عدم اتّصاف المشكوك فيه بالجزئية، فليس لها حالة سابقة؛ لعدم سبق زمان أُحرز فيه جزئيّة سائر الأجزاء وعدم جزئيّة المشكوك فيه. وإن أُريد أصالة عدم اتّصاف المجموع المركّب من المشكوك وغيره بالكلّية، فمرجعه عدم تعلّق الأمر بالأكثر، فهو لا يثبت تعلّقه بالأقلّ. وإن أُريد عدم تعلّق لحاظ الأمر بالمشكوك ليكون جزءاً، فله وجه؛ لأنّ له حالة سابقة، إلّا أنّ مرجعه إلى عدم تعلّق اللحاظ بالمركّب منه وهو لا يثبت تعلّق لحاظه بالأقلّ (مشكيني).

الذي هو عبارة عن ملاحظة عدّة أجزاء غير مرتبطة في نفسها شيئاً واحداً، ومرجعها إلى أصالة عدم ملاحظة هذا الشيء مع المركّب المأمور به شيئاً واحداً؛ فإنّ الماهيّات المركّبة لمّا كان تركّبها جعليّاً حاصلاً بالاعتبار ـ وإلّا فهي أجزاء لا ارتباط بينها في أنفسها ولا وحدة تجمعها إلّا باعتبار معتبر ـ توقّف جزئيّة شيء لها على ملاحظته معها واعتبارها مع هذا الشيء أمراً واحداً.

فمعنى جزئيّة السورة للصلاة ملاحظة السورة مع باقي الأجزاء شيئاً واحداً، وهذا معنى اختراع الماهيّات وكونها مجعولة؛ فالجعل والاختراع فيها من حيث التصوّر والملاحظة.

إذا شكّ في الجزئيّة عند اختراع المركّب

ثمّ إنّه إذا شكّ في الجزئيّة بالمعنى المذكور فالأصل عدمها، فإذا ثبت عدمها في الظاهر يترتّب عليه كون الماهيّة المأمور بها هي الأقلّ؛ لأنّ تعيين الماهيّة في الأقلّ يحتاج إلى جنس وجودي وهي الأجزاء المعلومة، وفصل عدمي هو عدم جزئيّة غيرها وعدم ملاحظته معها، والجنس موجود بالفرض، والفصل ثابت بالأصل، فتعيّن المأمور به، فله وجه.

إلّا أن يقال: إنّ جزئيّة الشيء مرجعها إلى ملاحظة المركّب منه ومن الباقي شيئاً واحداً، كما أنّ عدم جزئيّته راجع إلى ملاحظة غيره من الأجزاء شيئاً واحداً، فجزئيّة الشيء وكلّية المركّب المشتمل عليه مجعول بجعل واحد، فالشكّ في جزئيّة الشيء شكّ في كلّية الأكثر، ونفي جزئيّة الشيء نفي لكلّيته، فإثبات كلّية الأقلّ بذلك إثبات لأحد الضدّين بنفي الآخر، وليس أولى من العكس.

التمسّك بأصالة عدم التفات الآمر إلى الجزء المشكوك، والمناقشة فيه

ومنه يظهر عدم جواز التمسّك بأصالة عدم التفات الآمر حين تصوّر المركّب إلى هذا الجزء حتّى يكون بملاحظة شيئاً واحداً مركّباً من ذلك ومن باقي الأجزاء؛ لأنّ هذا ـ أيضاً ـ لا يثبت أنّه اعتبر التركيب بالنسبة

إلى باقي الأجزاء.

هذا مع أنّ أصالة عدم الالتفات لا يجري بالنسبة إلى الشارع المنزّه عن الغفلة، بل لا يجري مطلقاً في ما دار أمر الجزء بين كونه جزءاً واجباً أو جزءاً مستحبّاً؛ لحصول الالتفات فيه قطعاً، فتأمّل.

الشكّ في الجزئيّة من جهة إجمال النصّ

المسألة الثانية
ما إذا كان الشكّ في الجزئيّة ناشئاً من إجمال الدليل

كما إذا علّق الوجوب في الدليل اللفظي بلفظ مردّد ـ بأحد أسباب الإجمال ـ بين مركّبين يدخل أقلهما جزءاً تحت الأكثر بحيث يكون الآتي بالأكثر آتياً بالأقلّ.

الإجمال قد يكون في المعنى العرفي وقد يكون في المعنى الشرعي

والإجمال: قد يكون في المعنى العرفي، كأن وجب غسل ظاهر البدن، فيشكّ في أنّ الجزء الفلاني ـ كباطن الأذن أو عُكنة [146] البطن ـ من الظاهر أو الباطن.

وقد يكون في المعنى الشرعي، كالأوامر المتعلّقة في الكتاب والسنّة بالصلاة وأمثالها، بناءً على أنّ هذه الألفاظ موضوعة للماهيّة الصحيحة، يعني الجامعة لجميع الأجزاء الواقعيّة.

الأقوى هنا أيضاً جريان أصالة البراءة

والأقوى هنا أيضاً جريان أصالة البراءة؛ لعين ما أسلفناه في سابقه من العقل والنقل.

تخيّل جريان قاعدة الاشتغال في المسألة

وربما يتخيّل: جريان قاعدة الاشتغال هنا وإن جرت أصالة البراءة في المسألة المتقدّمة؛ لفقد الخطاب التفصيلي المتعلّق بالأمر المجمل في تلك المسألة ووجوده هنا، فيجب الاحتياط بالجمع بين محتملات الواجب المجمل،

---

(١٤٦) العكنة ـ بالضمّ فالسكون ـ طيّ في البطن والعنق، جمعها العكن كصرد (مجمع البحرين، ج٣، ص٢٢٩، مادّة «عكن»).

كما هو الشأن في كلّ خطاب تعلّق بأمر مجمل؛ ولذا فرّعوا على القول بوضع الألفاظ للصحيح كما هو المشهور وجوب الاحتياط في أجزاء العبادات[1]، وعدم جواز إجراء أصل البراءة فيها.

دفع التخيّل المذكور

وفيه: أنّ وجوب الاحتياط في المجمل المردّد بين الأقلّ والأكثر ممنوع؛ لأنّ المتيقّن من مدلول هذا الخطاب وجوب الأقلّ بالوجوب المردّد بين النفسي والمقدّمي، فلا محيص عن الإتيان به؛ لأنّ تركه مستلزم للعقاب. وأمّا وجوب الأكثر فلم يعلم من هذا الخطاب، فيبقى مشكوكاً، فيجيىء فيه ما مرّ من الدليل العقلي والنقلي.

والحاصل: أنّ مناط وجوب الاحتياط عدم جريان أدلّة البراءة في واحد معيّن من المحتملين ـ لمعارضته بجريانها في المحتمل الآخر ـ حتّى يخرج المسألة بذلك عن مورد البراءة ويجب الاحتياط فيها؛ لأجل تردّد الواجب المستحقّ على تركه العقاب بين أمرين لا تعيّن لأحدهما، من غير فرق في ذلك بين وجود خطاب تفصيلي في المسألة متعلّق بالمجمل وبين وجود خطاب مردّد بين خطابين.

ما ذكره بعض من الثمرة بين الصحيحي والأعمّي

وإذا فقد المناط المذكور وأمكن البراءة في واحد معيّن لم يجب الاحتياط، من غير فرق في ذلك بين الخطاب التفصيلي وغيره.

وما ذكروه ثمرةً للقولين: من وجوب الاحتياط على القول بوضع الألفاظ للصحيح وعدمه على القول بوضعها للأعمّ محلّ نظر.

عدم كون الثمرة وجوب الاحتياط عند الصحيحي

أمّا الأوّل: فلما عرفت أنّ غاية ما يلزم من القول بالوضع للصحيح كون هذه الألفاظ مجملة، وقد عرفت أنّ المختار والمشهور في المجمل المردّد بين الأقلّ والأكثر عدم وجوب الاحتياط.

---

١. مفاتيح الأصول، ص ٤٩؛ الفصول، ص ٤٩.

توضيح ما ذكروه ثمرة للصحيحي والأعمّي

وأمّا الثاني: فوجه النظر موقوف على توضيح ما ذكروه من وجه ترتّب تلك الثمرة، أعني عدم لزوم الاحتياط على القول بوضع اللفظ للأعمّ، وهو أنّه إذا قلنا بأنّ المعنى الموضوع له اللفظ هو الصحيح كان كلّ جزء من أجزاء العبادة مقوّماً لصدق حقيقة معنى لفظ الصلاة. فالشكّ في جزئيّة شيء شكّ في صدق الصلاة، فلا إطلاق للفظ الصلاة على هذا القول بالنسبة إلى واجدة الأجزاء وفاقدة بعضها؛ لأنّ الفاقدة ليست بصلاة. فالشكّ في كون المأتي به فاقداً أو واجداً شكّ في كونها صلاة أو ليست بها.

وأمّا إذا قلنا بأنّ الموضوع له هو القدر المشترك بين الواجدة لجميع الأجزاء والفاقدة لبعضها ـ نظير السرير الموضوع للأعمّ من جامع أجزائه ومن فاقد بعضها الغير المقوّم لحقيقته بحيث لا يخلّ فقده بصدق اسم السرير على الباقي ـ كان لفظ الصلاة من الألفاظ المطلقة الصادقة على الصحيحة والفاسدة.

فإذا أُريد بقوله: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ فرد مشتمل على جزء زائد على مسمّى الصلاة كالصلاة مع السورة كان ذلك تقييداً للمطلق، وكذا إذا أُريد المشتملة على جزء آخر كالقيام كان ذلك تقييداً آخر للمطلق. فإرادة الصلاة الجامعة لجميع الأجزاء يحتاج إلى تقييدات بعدد الأجزاء الزائدة على ما يتوقّف عليها صدق مسمّى الصلاة. وأمّا القدر الذي يتوقّف عليه صدق الصلاة فهي من مقوّمات معنى المطلق، لا من القيود المقسّمة له.

وحينئذٍ: فإذا شكّ في جزئيّة شيء للصلاة فإن شكّ في كونه جزءاً مقوّماً لنفس المطلق فالشكّ فيه راجع إلى الشكّ في صدق اسم الصلاة، ولا يجوز فيه إجراء البراءة؛ لوجوب القطع بتحقّق مفهوم الصلاة ـ كما أشرنا إليه فيما سبق ـ ولا إجراء أصالة إطلاق اللفظ وعدم تقييده؛ لأنّه فرع صدق المطلق على الخالي من ذلك المشكوك. فحكم هذا المشكوك عند القائل بالأعمّ حكم جميع

الأجزاء عند القائل بالصحيح.

وأمّا إن علم أنّه ليس من مقوّمات حقيقة الصلاة، بل هو على تقدير اعتباره وكونه جزءاً في الواقع ليس إلّا من الأجزاء التي يقيّد معنى اللفظ بها؛ لكون اللفظ موضوعاً للأعمّ من واجده وفاقده، وحينئذٍ فالشكّ في اعتباره وجزئيّته راجع إلى الشكّ في تقييد إطلاق الصلاة في: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾ بهذا الشيء، بأن يراد منه مثلاً: أقيموا الصلاة المشتملة على جلسة الاستراحة.

ومن المعلوم أنّ الشكّ في التقييد يرجع فيه إلى أصالة الإطلاق وعدم التقييد، فيحكم بأنّ مطلوب الآمر غير مقيّد بوجود هذا المشكوك، وبأنّ الامتثال يحصل بدونه، وأنّ هذا المشكوك غير معتبر في الامتثال، وهذا معنى نفي جزئيّته بمقتضى الإطلاق.

عدم كون الثمرة البراءة عند الأعمّي

ومن المعلوم أنّ المطلق ليس يجوز دائماً التمسّك به بإطلاقه، بل له شروط، كأن لا يكون وارداً(١٤٧) في مقام حكم القضيّة المهملة بحيث لا يكون المقام مقام بيان؛ ألا ترى أنّه لو راجع المريض الطبيب فقال له في غير وقت الحاجة: لابدّ لك من شرب الدواء أو المسهل، فهل يجوز للمريض أن يأخذ بإطلاق الدواء والمسهل؟ وكذا لو قال المولى لعبده: يجب عليه المسافرة غداً.

وبالجملة: فحيث لا يقبح من المتكلّم ذكر اللفظ المجمل ـ لعدم كونه إلّا في مقام هذا المقدار من البيان ـ لا يجوز أن يدفع القيود المحتملة للمطلق بالأصل؛ لأنّ جريان الأصل لا يثبت الإطلاق وعدم إرادة المقيّد، إلّا بضميمة أنّه إذا فرض ـ ولو بحكم الأصل ـ عدم ذكر القيد وجب إرادة الأعمّ من المقيّد؛ وإلّا قبح التكليف؛ لعدم البيان. فإذا فرض العلم بعدم كونه في مقام البيان لم

---

(١٤٧) وكأن لا يكون هناك قرينة حالية أو مقالية تفيد إرادة المقيّد. ولا يكون أيضاً بعض المصاديق متيقّناً في مقام التخاطب (مشكيني).

يقبح الإخلال بذكر القيد مع إرادته في الواقع.

والذي يقتضيه التدبّر في جميع المطلقات الواردة في الكتاب في مقام الأمر بالعبادة كونها في غير مقام بيان كيفيّة الصلاة؛ فإنّ قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾[1] إنّما هو في مقام بيان تأكيد الأمر بالصلاة والمحافظة عليها، نظير قوله: «من ترك الصلاة فهو كذا وكذا» و«أنّ صلاة فريضة خير من عشرين[2] أو ألف حجّة»[3]، نظير تأكيد الطبيب على المريض في شرب الدواء، إمّا قبل بيانه له حتّى يكون إشارة إلى ما يفصّله له حين العمل، وأمّا بعد البيان له حتّى يكون إشارةً إلى المعهود المبيّن له في غير هذا الخطاب.

والأوامر الواردة بالعبادات فيه ـ كالصلاة والصوم والحجّ ـ كلّها على أحد الوجهين، والغالب فيها الثاني.

فحينئذٍ: إذا شكّ في جزئيّة شيء لعبادة لم يكن هنا ما يثبت به عدم الجزئيّة من أصالة عدم التقييد، بل الحكم هنا هو الحكم على مذهب القائل بالوضع للصحيح في رجوعه إلى وجوب الاحتياط، أو أصالة البراءة، على الخلاف في المسألة.

ما ينبغي أن يقال في ثمرة الخلاف بين الصحيحي والأعمّي

فالذي ينبغي أن يقال في ثمرة الخلاف بين الصحيحي والأعمّي: هو لزوم الإجمال على القول بالصحيح، وحكم المجمل هو مبنيّ على الخلاف في وجوب الاحتياط أو جريان أصالة البراءة، وإمكان البيان والحكم بعدم الجزئيّة ـ لأصالة عدم التقييد ـ على القول بالأعمّ، فافهم.

---

١. البقرة (٢): ٤٣، ٨٣.

٢. الكافي، ج ٣، ص ٢٦٥، ح ٧؛ الفقيه، ج ١، ص ٢٠٩، ح ٦٣٠؛ تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٢٣٦، ح ٩٣٥؛ وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٣٩، ح ٤٤٥٦.

٣. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٢٤٠، ح ٩٥٣؛ وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٤٠، ح ٤٤٦٠.

المسألة الثالثة

فيما إذا تعارض نصّان متكافئان في جزئيّة شيء لشيء وعدمها

الشكّ في الجزئيّة من جهة تعارض النصّين

كأن يدلّ أحدهما على جزئيّة السورة والآخر على عدمها. ومقتضى إطلاق أكثر الأصحاب القول بالتخيير بعد التكافؤ ثبوت التخيير هنا، لكن ينبغي أن يحمل(١٤٨) هذا الحكم منهم على ما إذا لم يكن هناك إطلاق يقتضي أصالة عدم تقييده عدم جزئيّة هذا المشكوك، كأن يكون هنا إطلاق معتبر للأمر بالصلاة بقول مطلق؛ وإلّا فالمرجع بعد التكافوء إلى هذا المطلق؛ لسلامته عن المقيّد بعد ابتلاء ما يصلح لتقييده بمعارض مكافيء.

مقتضى إطلاق أكثر الأصحاب ثبوت التخيير

موضوع المسألة

وهذا الفرض خارج عن موضوع المسألة؛ لأنّها ـ كأمثالها من مسائل هذا المقصد ـ مفروضة فيما إذا لم يكن هناك دليل اجتهادي سليم عن المعارض متكفّلاً لحكم المسألة حتّى تكون مورداً للأُصول العمليّة.

فإن قلت: فأيّ فرق بين وجود هذا المطلق وعدمه؟ وما المانع من الحكم بالتخيير هنا كما لو لم يكن مطلق؟ فإنّ حكم المتكافئين إن كان هو التساقط حتّى أنّ المقيّد المبتلى بمثله بمنزلة العدم فيبقى المطلق سالماً كان اللازم في صورة عدم وجود المطلق ـ التي حكم فيها بالتخيير ـ هو التساقط والرجوع إلى الأصل المؤسّس فيما لا نصّ فيه من البراءة والاحتياط، على الخلاف.

وإن كان حكمهما التخيير ـ كما هو المشهور نصّاً وفتوىً ـ كان اللازم عند تعارض المقيّد للمطلق الموجود بمثله الحكم بالتخيير هاهنا، لا تعيين الرجوع إلى المطلق الذي هو بمنزلة تعيين العمل بالخبر المعارض للمقيّد.

---

(١٤٨) إشارة إلى عدم تأتّي النزاع في وجوب الاحتياط والتخيير فيما تعارض نصّان في جزئيّة شيء للعبادة أو شرطيّته على القول بالأعمّ، بناءً على كون مطلقات ألفاظ العبادات جامعة لشرائط الإطلاق (أوثق الوسائل، ص٣٧٣).

حال المتعارضين مع وجود المطلق

قلت: أمّا لو قلنا بأنّ المتعارضين مع وجود المطلق غير متكافئين ـ لأنّ موافقة أحدهما للمطلق الموجود مرجّح له فيؤخذ به ويطرح الآخر ـ فلا إشكال في الحكم وفي خروج مورده عن محلّ الكلام.

وإن قلنا: إنّهما متكافئان والمطلق مرجَعٌ لا مرجّح ـ نظراً إلى كون أصالة عدم التقييد تعبّديّاً لا من باب الظهور النوعي ـ فوجه عدم شمول أخبار التخيير لهذا القسم من المتكافئين دعوى ظهور اختصاص تلك الأخبار بصورة عدم وجود الدليل الشرعي في تلك الواقعة، وأنّها مسوقة(١٤٩) لبيان عدم جواز طرح قول الشارع في تلك الواقعة والرجوع إلى الأُصول العقليّة والنقليّة المقرّرة لحكم صورة فقدان قول الشارع فيها، والمفروض وجود قول الشارع هنا ولو بضميمة أصالة الإطلاق المتعبّد بها عند الشكّ في المقيّد.

الفرق بين أصالة الإطلاق وسائر الأصول العقليّة والنقليّة

والفرق بين هذا الأصل وبين تلك الأُصول الممنوع في هذه الأخبار عن الرجوع إليها وترك المكافئين: هو أنّ تلك الأُصول عمليّة فرعيّة مقرّرة لبيان العمل في المسألة الفرعيّة عند فقد الدليل الشرعي فيها، وهذا الأصل مقرّر لإثبات كون الشيء ـ وهو المطلق ـ دليلاً وحجّة عند فقد ما يدلّ على عدم ذلك.

فالتخيير مع جريان هذا الأصل تخيير مع وجود الدليل الشرعي المعيّن لحكم المسألة المتعارض فيها النصّان، بخلاف التخيير مع جريان تلك الأُصول؛ فإنّه تخيير بين المتكافئين عند فقد دليل ثالث في موردهما.

---

(١٤٩) حاصله: أنّ أخبار التخيير منساقة لبيان حكم المتحيّر عند عدم الدليل الشرعي على حكم الواقعة، ولا ريب في ارتفاع موضوع التحيّر مع وجود الدليل المطلق على حكم الواقعة؛ لكون المطلق بضميمة أصالة عدم التقييد دليلاً على حكم الواقعة ورافعاً للتحيّر، بخلاف ما لو لم يكن دليل لفظيّ ووجب الرجوع إلى الأُصول (أوثق الوسائل، ص٣٧٣).

الإنصاف حكومة أخبار التخيير على أصالة الإطلاق أيضاً

هذا، ولكنّ الإنصاف أنّ أخبار التخيير حاكمة على هذا الأصل وإن كان جارياً في المسألة الأُصوليّة، كما أنّها حاكمة على تلك الأصول الجارية في المسألة الفرعيّة؛ لأنّ مؤدّاها بيان حجّية أحد المتعارضين كمؤدّى أدلّة حجّية الأخبار، ومن المعلوم حكومتها على مثل هذا الأصل، فهي دالّة على مسألة أُصوليّة، وليس مضمونها حكماً عمليّاً.

فلا فرق بين أن يرد في مورد هذا الدليل المطلق: اعمل بالخبر الفلاني المقيّد لهذا المطلق، وبين قوله: اعمل بأحد هذين المقيّد أحدهما له.

فالظاهر: أنّ حكم المشهور في المقام بالرجوع إلى المطلق وعدم التخيير مبنيّ على ما هو المشهور ـ فتوى ونصّاً ـ من ترجيح أحد المتعارضين بالمطلق أو العامّ الموجود في تلك المسألة، كما يظهر من ملاحظة النصوص والفتاوى، وسيأتي توضيح ما هو الحقّ من المسلكين في باب التعادل والتراجيح إن شاء الله تعالى.

المسألة الرابعة
فيما إذا شكّ في جزئيّة شيء للمأمور به من جهة الشبهة في الموضوع الخارجي

الشكّ في الجزئيّة من جهة اشتباه الموضوع

كما إذا أمر بمفهوم مبيّن مردّد مصداقه بين الأقلّ والأكثر، مثل ما أمر بالطهور (١٥٠) لأجل الصلاة، أعني الغسل الرافع للحدث أو المبيح للصلاة،

(١٥٠) أي: أمر بالطهور الذي هو نظافة معنوية، وهي فعل توليديّ من أفعال الطهارات الثلاث قابل لأن يتعلّق به الطلب بواسطة مقدّماته المقدورة، وقد اعتبره الشارع شرطاً للصلاة، فإجمال مقدّماته واحتمال دخالة غسل بعض الأجزاء في تحصيله ـ كالمواضع المشكوك في كونها من البواطن ـ مثال للشكّ في الأقلّ والأكثر، ولا يجري فيه البراءة، بل

فشكّ في جزئيّة شيء للوضوء أو الغسل الرافعين.

اللازم في المسألة الاحتياط

واللازم في المقام الاحتياط؛ لأنّ المفروض تنجّز التكليف بمفهوم مبيّن معلوم تفصيلاً، وإنّما الشكّ في تحقّقه بالأقلّ، فمقتضى أصالة عدم تحقّقه وبقاء الاشتغال عدم الاكتفاء به ولزوم الإتيان بالأكثر.

عدم جريان أدلة البراءة في المسألة

ولا يجري هنا ما تقدّم من الدليل العقلي والنقلي الدالّ على البراءة؛ لأنّ البيان الذي لابدّ منه في التكليف قد وصل من الشارع فلا يقبح المؤاخذة على ترك ما بيّنه تفصيلاً، فإذا شكّ في تحقّقه في الخارج فالأصل عدمه، والعقل أيضاً يحكم بوجوب القطع بإحراز ما علم وجوبه تفصيلاً، أعني المفهوم المعيّن المبيّن المأمور به؛ ألا ترى أنّه لو شكّ في وجود باقي الأجزاء المعلومة ـ كأن لم يعلم أنّه أتى بها أم لا ـ كان مقتضى العقل والاستصحاب وجوب الإتيان بها.

الفرق بين المسألة والمسائل المتقدّمة من الشبهة الحكمية

والفارق بين ما نحن فيه وبين الشبهة الحكميّة من المسائل المتقدّمة التي حكمنا فيها بالبراءة: هو أنّ نفس متعلّق التكليف فيها مردّد بين اختصاصه بالمعلوم وجوبه تفصيلاً وبين تعلّقه بالمشكوك، وهذا الترديد لا حكم له بمقتضى العقل؛ لأنّ مرجعه إلى المؤاخذة على ترك المشكوك، وهي قبيحة بحكم العقل، فالعقل والنقل الدالّان على البراءة مبيّنان لمتعلّق التكليف من أوّل الأمر في مرحلة الظاهر.

وأمّا ما نحن فيه فمتعلّق التكليف فيه مبيّن معلوم تفصيلاً، لا تصرّف للعقل والنقل فيه، وإنّما الشكّ في تحقّقه في الخارج بإتيان الأجزاء المعلومة، والعقل والنقل المذكوران لا يثبتان تحقّقه في الخارج، بل الأصل عدم تحقّقه، والعقل أيضاً مستقلّ بوجوب الاحتياط مع الشكّ في التحقّق.

اللازم ـ حينئذٍ ـ الاحتياط على ما فصلّه ﷺ. والأولى: التمثيل بما إذا نذر صلاة الوتر ـ مثلاً ـ ثمّ شكّ في كون المنذور أقلّ ما يجزي أو أكثر ما يستحبّ (مشكيني).

الشكّ في القيد

وأمّا القسم الثاني
وهو الشكّ في كون الشيء قيداً للمأمور به

القيد قد يكون منشؤه مغايراً للمقيّد، وقد يكون قيداً متّحداً معه

فقد عرفت[١] أنّه على قسمين؛ لأنّ القيد قد يكون منشأه فعلاً خارجيّاً مغايراً للمقيّد في الوجود الخارجي، كالطهارة الناشئة من الوضوء، وقد يكون قيداً متّحداً معه في الوجود الخارجي. والظاهر اتّحاد حكمهما، والكلام فيهما هو الكلام (١٥١) فيما تقدّم[٢].

قد يفرّق بين القسمين بإلحاق الأوّل بالشكّ في الجزئيّة دون الثاني

وقد يفرّق بينهما (١٥٢) بإلحاق الأوّل بالشكّ في الجزئيّة دون الثاني؛ نظراً إلى جريان العقل والنقل الدالّين على عدم المؤاخذة على ما لم يعلم من الشارع المؤاخذة عليه في الأوّل؛ فإنّ وجوب الوضوء إذا لم يعلم المؤاخذة عليه كان التكليف به ـ ولو مقدّمةً ـ منفيّاً بحكم العقل والنقل، والمفروض أنّ الشرط الشرعي إنّما انتزع من الأمر بالوضوء في الشريعة، فينتفي بانتفاء منشأ انتزاعه في الظاهر.

---

(١٥١) فالوجوب الغير المتعلّق بالفعل الخارجي كالطهارة أو بالقيد المتّحد كالإيمان محجوب عن الناس موضوع عنهم ومرفوع. أو الوجوب النفسيّ المتعلّق بالذات المقيّد بهما مرفوع كما عرفت (مشكيني).

(١٥٢) حاصل الفرق: أنّ للقيد في القسم الأوّل وجوداً مستقلاً يمكن فعله وتركه مع إتيان ما هو معلوم الوجوب تفصيلاً، فيشك ـ حينئذٍ ـ في وجوبه الغيري فتجري البراءة فيكون المورد ـ حينئذٍ ـ من قبيل الأقلّ والأكثر. وأمّا في القسم الثاني فحيث لا وجود له مستقلاً يكون الذات بلا مقارنة ذلك القيد مباننا وجوداً مع المقارن بالقيد كالرقبة الكافرة والمؤمنة، فلا مناص من الاحتياط (مشكيني).

١. تقدّم في الصفحة: ٣٧٥.

٢. تقدّم في الصفحة ٣٧٦ وما بعدها.

وأمّا ما كان متّحداً مع المقيّد في الوجود الخارجي كالإيمان في الرقبة المؤمنة فليس ممّا يتعلّق به وجوب وإلزام مغاير لوجوب أصل الفعل ولو مقدّمةً، فلا يندرج فيما حجب الله علمه عن العباد.

والحاصل: أنّ أدلّة البراءة من العقل والنقل إنّما تنفي الكلفة الزائدة الحاصلة من فعل المشكوك والعقاب المترتّب على تركه مع إتيان ما هو معلوم الوجوب تفصيلاً؛ فإنّ الآتي بالصلاة بدون التسليم المشكوك في وجوبه معذور في ترك التسليم؛ لجهله. وأمّا الآتي بالرقبة الكافرة فلم يأت في الخارج بما هو معلوم له تفصيلاً حتّى يكون معذوراً في الزائد المجهول، بل هو تارك للمأمور به رأساً.

وبالجملة: فالمطلق والمقيّد من قبيل المتباينين، لا الأقلّ والأكثر.

المناقشة فيما ذكر من الفرق بين القسمين

ولكنّ الإنصاف (١٥٣) أنّه لا بأس بنفي القيود المشكوكة للمأمور به بأدلّة البراءة من العقل والنقل؛ لأنّ المنفي فيها الإلزام بما لا يعلم ورفع كلفته، ولا ريب أنّ التكليف بالمقيّد مشتمل على كلفة زائدة وإلزام زائد على ما في التكليف بالمطلق، وإن لم يزد المقيّد الموجود في الخارج على المطلق الموجود في الخارج، ولا فرق عند التأمّل بين إتيان الرقبة الكافرة وإتيان الصلاة بدون الوضوء.

---

(١٥٣) حاصله: أنّ أدلّة البراءة تنفي كلّ ما كان فيه كلفة زائدة ولم يكن تكليفاً مستقلاً، بل كان من أوصاف التكليف وعوارضها كتعلّقه بالمقيّد؛ فإنّ تعلّقه به وصف زائد فيه كلفة، فهو مجهول مرفوع بالحديث هذا أوّلاً، وثانياً: أنّه لا فرق أصلاً بين الصلاة مع الطهارة والرقبة المؤمنة؛ فإنّ الشرط في كليهما واحد متّحد الوجود مع المقيّد؛ فإنّ الشرط هو الحالة الحاصلة للإنسان في حال الصلاة كالإيمان في الرقبة، والطهارات الثلاث مقدّمة لها يلزم تحصيلها لمن لم يكن من أوّل توجّه تكليف الصلاة واجدة لها، كما أنّ الإيمان أيضاً كذلك، فقد يكون موجوداً، وقد لا يكون فيجب تحصيله، فكما أنّ الطهارة تكون واجبة بوجوب مقدّميّ، فكذا الإيمان، وكما تجري البراءة فيها، فكذا فيه. (مشكيني)

مع أنّ ما ذكر ـ من تغاير منشأ حصول الشرط مع وجود المشروط في الوضوء واتّحادهما في الرقبة المؤمنة ـ كلام ظاهري؛ فإنّ الصلاة حال وجود الطهارة بمنزلة الرقبة المؤمنة في كون كلّ منهما أمراً واحداً في مقابل الفرد الفاقد للشرط.

وأمّا وجوب إيجاد الوضوء مقدّمةً لتحصيل ذلك المقيّد في الخارج فهو أمر يتّفق بالنسبة إلى الفاقد للطهارة، ونظيره قد يتّفق في الرقبة المؤمنة؛ حيث إنّه قد يجب بعض المقدّمات لتحصيلها في الخارج، بل قد يجب السعي في هداية الرقبة الكافرة إلى الايمان مع التمكّن إذا لم يوجد غيرها وانحصر الواجب في العتق.

وبالجملة: فالأمر بالمشروط بشيء لا يقتضي بنفسه إيجاد أمر زائد مغاير له في الوجود الخارجي، بل قد يتّفق وقد لا يتّفق.

وأمّا الواجد للشرط فهو لا يزيد في الوجود الخارجي على الفاقد له، فالفرق بين الشروط فاسد جدّاً.

فالتحقيق: أنّ حكم الشرط بجميع أقسامه واحد، سواء ألحقناه بالجزء أم بالمتبائنين.

مسألة دوران الأمر بين التخيير والتعيين

وممّا ذكرنا يظهر الكلام في ما لو دار الأمر بين التخيير والتعيين، كما لو دار الواجب في كفّارة رمضان بين خصوص العتق للقادر عليه وبين إحدى الخصال الثلاث، فإنّ في إلحاق ذلك بالأقلّ والأكثر فيكون نظير دوران الأمر بين المطلق والمقيّد أو المتبائنين وجهين، بل قولين:

من عدم جريان أدلّة البراءة في المعيّن؛ لأنّه معارض بجريانها في الواحد المخيّر، وليس بينهما قدر مشترك خارجي أو ذهني يعلم تفصيلاً وجوبه فيشكّ في جزء زائد خارجي أو ذهني.

ومن أنّ الإلزام بخصوص أحدهما كلفة زائدة على الإلزام بأحدهما في الجملة، وهو ضيق على المكلّف، وحيث لم يعلم المكلّف بتلك الكلفة فهي موضوعة عن المكلّف بحكم: «ما حجب الله علمه»[١]، وحيث لم يعلم بذلك الضيق فهو في سعة منه بحكم: «الناس في سعة ما لم يعلموا»[٢]. وأمّا وجوب الواحد المردّد بين المعيّن والمخيّر فيه فهو معلوم، فليس موضوعاً عنه ولا هو في سعة من جهته.

المسألة في غاية الإشكال

فالمسألة في غاية الإشكال؛ لعدم الجزم باستقلال العقل بالبراءة عن التعيين بعد العلم الإجمالي، وعدم كون المعيّن المشكوك فيه أمراً خارجاً عن المكلّف به مأخوذاً فيه على وجه الشطريّة أو الشرطيّة، بل هو علىتقديره عين المكلّف به، والأخبار غير منصرفة إلى نفي التعيين؛ لأنّه في معنى نفي الواحد المعيّن، فيعارض بنفي الواحد المخيّر؛ فلعلّ الحكم بوجوب الاحتياط وإلحاقه بالمتباننين لا يخلو عن قوّة، بل الحكم في الشرط وإلحاقه بالجزء لا يخلو عن إشكال، لكنّ الأقوى فيه إلالحاق.

الأقوى وجوب الاحتياط

فالمسائل الأربع في الشرط حكمها حكم مسائل الجزء، فراجع.

الشكّ في المانعيّة

ثمّ إنّ مرجع الشكّ في المانعيّة إلى الشكّ في شرطيّة عدمه.

الشكّ في القاطعيّة

وأمّا الشكّ في القاطعيّة، بأن يعلم أنّ عدم الشيء لا مدخل له في العبادة إلّا من جهة قطعه للهيئة الاتّصاليّة المعتبرة في نظر الشارع فالحكم فيه استصحاب الهيئة الاتّصاليّة وعدم خروج الأجزاء السابقة عن قابليّة صيرورتها أجزاءً فعليّة، وسيتّضح ذلك بعد ذلك إن شاء الله.

إذا كان الشكّ في الجزئيّة أو الشرطيّة ناشئاً عن الشكّ في حكم تكليفي نفسي

ثمّ إنّ الشكّ في الشرطيّة قد ينشأ عن الشكّ في حكم تكليفي نفسي، فيصير

---

١. تقدم تخريجه في الصفحة: ٢١٩.

٢. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٢٣١.

أصالة البراءة في ذلك الحكم التكليفي حاكماً على الأصل في الشرطيّة والجزئيّة، فيخرج عن موضوع مسألة الاحتياط والبراءة، فيحكم بما يـقتضيه الأصـل الحاكم من وجوب ذلك المشكوك في شرطيّته أو عدم وجوبه.

وينبغي التنبيه على أُمور متعلّقة بالجزء والشرط:

الأوّل

الشكّ في الركنيّة

إذا ثبت جزئيّة شيء وشكّ في ركنيّته فهل الأصل كونه ركناً أو عدم كونه كذلك، أو مبني على مسألة البراءة والاحتياط في الشكّ في الجزئيّة، أو التبعيض بين أحكام الركن فيحكم ببعضها وينفي بعضها الآخر؟ وجوه، لا يعرف الحقّ منها إلّا بعد معرفة معنى الركن، فنقول:

الركن في اصطلاح الفقهاء

إنّ الركن في اللغة (١٥٤) والعرف معروف[١]، وليس له في الأخبار ذكر حتّى يتعرّض لمعناه في زمان صدور تلك الأخبار، بل هو اصطلاح خاصّ للفقهاء.

وقد اختلفوا في تعريفه، بين من قال: بأنّه ما تبطل العبادة بنقصه عمداً وسهواً[٢]، وبين من عطف على النقص زيادته[٣]، والأوّل أوفق بالمعنى اللغوي والعرفي. وحينئذ، فكلّ جزء ثبت في الشرع بطلان العبادة بالإخلال به في

---

(١٥٤) عن «الصحاح» و«القاموس» (الصحاح للجوهري، ج ٥، ص٢١٢٦، مادّة «ركن»؛ القاموس المحيط، ج ٤، ص٢٢٩، مادّة «ركن») ركن الشيء جانبه الأقوى، وفي العرف ما يكون به قوام الشيء، ولعلّه المراد أيضاً بالجانب الأقوى (أوثق الوسائل، ص٣٧٦).

---

١. راجع مجمع البحرين، ج ٦، ص ٢٥٧؛ القاموس المحيط، ج ٤، ص ٢٢٩.

٢. كما في المبسوط، ج ١، ص ١٠٠؛ التذكرة، ج ٣، ص ٩٩ ـ ١٠٠؛ الشرائع، ج ١، ص ٨٠؛ الرياض، ج ٣، ص ١٠٨.

٣. كما في روض الجنان، ص ٢٤٩؛ جامع المقاصد، ج ٢، ص ١٩٩؛ كشف اللثام، ج ٣، ص ٣٩٧.

طرف النقيصة أو فيه وفي طرف الزيادة فهو ركن.

حكم الإخلال بالجزء نقيصة وزيادة

فالمهمّ بيان حكم الإخلال بالجزء في طرف النقيصة أو الزيادة، وأنّه إذا ثبت جزئيّته فهل الأصل يقتضي بطلان المركّب بنقصه سهواً كما يبطل بنقصه عمداً؛ وإلّا لم يكن جزءاً؟

فهنا مسائل ثلاث (١٥٥): بطلان العبادة بتركه سهواً. وبطلانها بزيادته عمداً، وبطلانها بزيادته سهواً.

هل تبطل العبادة بترك الجزء سهواً؟

أمّا الأولى:

[في ترك الجزء سهواً]

الأصل هو البطلان، والدليل عليه

فالأقوى فيها أصالة (١٥٦) بطلان العبادة بنقص الجزء سهواً إلّا أن يقوم دليل عامّ أو خاصّ على الصحّة، لأنّ ما كان جزءاً في حال العمد كان جزءاً في حال الغفلة، فإذا انتفى انتفى المركّب، فلم يكن المأتي به موافقاً للمأمور به، وهو معنى فساده.

أمّا عموم جزئيّته لحال الغفلة، فلأنّ الغفلة لا توجب تغيير المأمور به؛ فإنّ

---

(١٥٥) لم يتعرّض للنقص العمدي؛ لمّا أشار إليه بقوله: «وإلّا لم يكن جزءاً». ثمّ إنّ الكلام في كلّ من المسائل يقع تارة بحسب الأصول العملية، وأخرى بحسب الأصول اللفظية كما سيجيء (أوثق الوسائل، ص٣٧٧).

(١٥٦) مرجع البحث هنا إلى أنّ ما ثبت جزئيّته في حال الالتفات فهل الأصل يقتضي كونه جزءاً مطلقاً حتّى بالنسبة إلى النسيان والغفلة عنه ليترتّب عليه بطلان الصلاة ووجوب الإعادة في صورة النسيان والغفلة عنه، أو الأصل يقتضي اختصاص جزئيّته بحال الالتفات. ثمّ إنّ الكلام إنّما هو فيما لو ثبت الجزئية بدليل لبّي كالإجماع أو لفظيّ مجمل. وإلّا فلو ثبت بمثل قوله: «السورة جزء من الصلاة»، فمقتضى إطلاقه كونه جزءاً حتّى في صورة النسيان (مشكيني).

المخاطب بالصلاة مع السورة إذا غفل عن السورة في الأثناء لم يتغيّر الأمر المتوجّه إليه قبل الغفلة، ولم يحدث بالنسبة إليه من الشارع أمر آخر حين الغفلة؛ لأنّه غافل عن غفلته، فالصلاة المأتي بها من غير سورة غير مأمور بها بأمرٍ أصلاً، غاية الأمر عدم توجّه الأمر بالصلاة مع السورة إليه؛ لاستحالة تكليف الغافل، فالتكليف ساقط عنه مادام الغفلة، نظير من غفل عن الصلاة رأساً أو نام عنها، فإذا التفت إليها والوقت باقٍ وجب عليه الإتيان بها بمقتضى الأمر الأوّل.

فإن قلت: عموم جزئيّة الجزء لحال النسيان يتمّ فيما لو ثبت الجزئيّة بمثل قوله: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»[1]، دون ما لو قام الإجماع مثلاً على جزئيّة شيء في الجملة واحتمل اختصاصها بحال الذكر، كما انكشف ذلك بالدليل في الموارد التي حكم الشارع فيها بصحّة الصلاة المنسي فيها بعض الأجزاء على وجه يظهر من الدليل كون صلاته تامّة، مثل قوله ﷺ: «تمّت صلاته ولا يعيد»[2]، وحينئذٍ: فمرجع الشكّ إلى الشكّ في الجزئيّة حال النسيان، فيرجع فيها إلى البراءة أو الاحتياط على الخلاف.

وكذا لو كان الدالّ على الجزئيّة حكماً تكليفيّاً مختصّاً بحال الذكر وكان الأمر بأصل العبادة مطلقاً، فإنّه يقتصر في تقييده على مقدار قابليّة دليل التقييد، أعني حال الذكر؛ إذ لا تكليف حال الغفلة، فالجزء المنتزع من الحكم التكليفي نظير الشرط المنتزع منه في اختصاصه بحال الذكر، كلبس الحرير ونحوه.

قلت: إن أُريد بعدم جزئيّة ما ثبت جزئيّته في الجملة في حقّ الناسي إيجاب

---

١. عوالي اللئالي، ج ١، ص ١٩٦، ح ٢.

٢. الفقيه، ج ١، ص ٤٣٨، ح ١٢٧١؛ تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٢٣٠، ح ٥٩٣؛ الاستبصار، ج ١، ص ٢٢٨، ح ٢٨٠٩؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٥٢٢، ح ١١٣٣٩.

العبادة الخالية عن ذلك الجزء عليه فهو غير قابل (١٥٧) لتوجيه الخطاب إليه بالنسبة إلى المغفول عنه إيجاباً وإسقاطاً.

وإن أُريد به إمضاء الخالي (١٥٨) عن ذلك الجزء من الناسي بدلاً عن العبادة الواقعيّة فهو حسن؛ لأنّه حكم في حقّه بعد زوال غفلته، لكن عدم الجزئيّة بهذا المعنى عند الشكّ ممّا لم يقل به أحد من المختلفين في مسألة البراءة والاحتياط؛ لأنّ هذا المعنى حكم وضعي لا يجري فيه أدلّة البراءة، بل الأصل فيه العدم بالاتّفاق، وهذا معنى ما اخترناه من فساد العبادة الفاقدة للجزء نسياناً، بمعنى عدم كونها مأموراً بها، ولا مسقطاً عنه.

وأمّا ما ذكره من أنّ دليل الجزء قد يكون من قبيل التكليف، وهو ـ لاختصاصه بغير الغافل ـ لا يقيّد الأمر بالكلّي إلّا بقدر مورده وهو غير الغافل، فإطلاق الأمر بالكلّ ـ المقتضي لعدم جزئيّة هذا الجزء له بالنسبة إلى الغافل ـ بحاله، ففيه: أنّ التكليف المذكور إن كان تكليفاً نفسيّاً (١٥٩) فلا يدلّ على كون متعلّقه جزءاً للمأمور به حتّى به الأمر بالكلّ، وإن كان تكليفاً غيريّاً فهو كاشف عن كون متعلقه جزءاً؛ لأنّ الأمر الغيري إنّما يتعلّق بالمقدّمة،

---

(١٥٧) إذ لا يعقل أن يقول الشارع: «أيّها الغافل عن السورة صلّ بلا سورة»؛ لاستلزام توجّه المكلّف إلى عنوانه المأخوذ في الدليل عدم اندراجه تحت ذلك العنوان (مشكيني).

(١٥٨) وإن لم يكن مأموراً به أصلاً ومشمولاً للأمرين رأساً. ولا منافاة بينه وبين رضا الشارع به بدلاً من الواقع؛ لمصلحة راعاها فيه. وحاصل الجواب عنه: أنّ البدلية أمر وضعي يحكم بعدمه عند الشكّ، ولازمه فساد المأتيّ به لا صحّته (أوثق الوسائل، ص٣٧٨).

(١٥٩) كما إذا ورد الأمر بالصلاة على النبيّ ﷺ عند استماع اسمه الشريف في أثناء الصلاة، فلا ينتزع منه جزئية التحيّة للصلاة، بخلاف ما كان غيرياً لأنّ الوجوب للغير يكشف عن أخذ هذا الفعل في الغير شرطاً أو شطراً قبل تعلّق هذا الأمر به؛ فانتفاء هذا الأمر لا يدلّ على عدم الجزئية (أوثق الوسائل، ص٣٧٨).

وانتفاؤه بالنسبة إلى الغافل لا يدلّ على نفي جزئيّته في حقّه؛ لأنّ الجزئيّة غير مسبّبة عنه، بل هو مسبّب عنها.

ومن ذلك يعلم الفرق بين ما نحن فيه وبين ما ثبت اشتراطه من الحكم التكليفي، كلبس الحرير؛ فإنّ الشرطيّة مسبّبة من التكليف عكس ما نحن فيه، فينتفي بانتفائه.

والحاصل: أنّ الأمر الغيري بشيء ـ لكونه جزءاً ـ وإن انتفى في حقّ الغافل عنه من حيث انتفاء الأمر بالكلّ في حقّه، إلّا أنّ الجزئيّة لا تنتفي بذلك.

التمسّك في المسألة باستصحاب الصحّة والمناقشة فيه

وقد يتخيّل أنّ أصالة العدم (١٦٠) على الوجه المتقدّم وإن اقتضت ما ذكر، إلّا أنّ استصحاب الصحّة حاكم عليها.

وفيه: ما سيجيء في المسألة الآتية[١] من فساد التمسّك به في هذه المقامات، وكذا التمسّك بغيره ممّا سيذكر هناك.

توهّم أصل ثانوي في المسألة من جهة حديث الرفع

فإن قلت: إنّ الأصل الأوّلي وإن كان ما ذكرت، إلّا أنّ هنا أصلاً ثانوياً يقتضي إمضاء ما يفعله الناسي خالياً عن الجزء والشرط المنسي عنه، وهو قوله ﷺ: «رفع عن أُمّتي تسعة: الخطأ والنسيان ...»[٢]، بناءً على أنّ المقدّر ليس خصوص المؤاخذة، بل جميع الآثار الشرعيّة المترتّبه على الشيء المنسي لولا النسيان؛ فإنّه لو ترك السورة لا للنسيان يترتّب حكم الشارع عليه بالفساد ووجوب الإعادة، وهذا مرفوع مع ترك السورة نسياناً. وإن شئت قلت: إنّ جزئيّة السورة مرتفعة حال النسيان.

قلت ـ بعد تسليم إرادة رفع جميع الآثار ـ: إنّ جزئيّة السورة (١٦١) ليست من

---

(١٦٠) يعني: أصالة عدم إمضاء الشارع بعنوان البدلية (أوثق الوسائل، ص٣٧٨).

---

١. يأتي في الصفحة: ٤٠٨.

٢. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٢١٨.

المناقشة في التمسّك بحديث الرفع

الأحكام المجعولة لها شرعاً، بل هي ككلّية الكلّ، وإنّما المجعول الشرعي وجوب الكلّ، والوجوب مرتفع حال النسيان بحكم الرواية، ووجوب الإعادة بعد التذكّر مترتّب على الأمر الأوّل، لا على ترك السورة.

ودعوى: أنّ ترك السورة(١٦٢) سبب لترك الكلّ الذي هو سبب وجود الأمر الأوّل؛ لأنّ عدم الرافع من أسباب البقاء، وهو من المجعولات القابلة للارتفاع في الزمان الثاني، فمعنى رفع النسيان رفع ما يترتّب عليه وهو ترك الجزء، ومعنى رفعه رفع ما يترتّب عليه وهو ترك الكلّ، ومعنى رفعه رفع ما يترتّب عليه وهو وجود الأمر في الزمان الثاني.

مدفوعة: بما تقدّم[١] في بيان معنى الرواية في الشبهة التحريميّة في الشكّ في أصل التكليف: من أنّ المرفوع في الرواية الآثار الشرعيّة الثابتة لولا النسيان، لا الآثار الغير الشرعيّة، ولا ما يترتّب على هذه الآثار من الآثار الشرعيّة.

فالآثار المرفوعة في هذه الرواية نظير الآثار الثابتة للمستصحب بحكم أخبار الاستصحاب في أنّها هي خصوص الشرعيّة المجعولة للشارع، دون الآثار العقليّة والعاديّة، ودون ما يترتّب عليها من الآثار الشرعيّة.

---

(١٦١) توضيحه: أنّه بعد تعلّق الأمر بمجموع مركّب ينتزع عند العقل الكلّية للمجموع والجزئية لكلّ واحد من الأجزاء؛ فهما أمران منتزعان غير مجعولين. بل المجعول الأمر المتعلّق بالمجموع المركّب، وهو المرفوع حال النسيان. فإذا التفت توجّه إليه ووجبت الإعادة (مشكيني).

(١٦٢) حاصله: أنّ النبوي مع تسليم ظهوره في نفي الآثار الشرعية خاصّة يشمل نفي الآثار الشرعية المترتّبة على المنسيّ بلا واسطة أو معها ولو بوسائط، وهو كاف في إثبات المدّعى (أوثق الوسائل، ص٣٧٩).

---

١. تقدّم في الصفحة: ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

نعم، لو صرّح الشارع بأنّ حكم نسيان الجزء الفلاني مرفوع، أو أنّ نسيانه كعدم نسيانه، أو أنّه لا حكم لنسيان السورة مثلاً وجب حمله ـ تصحيحاً للكلام ـ على رفع الإعادة وإن لم يكن أثراً شرعيّاً. فافهم.

وكيف كان: فالقاعدة الثانويّة في النسيان غير ثابتة.

إمكان دعوى أصل ثانوي في خصوص الصلاة

نعم، يمكن دعوى القاعدة الثانويّة في خصوص الصلاة من جهة قوله ﷺ: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»[1]، وقوله ﷺ في مرسلة سفيان: «تسجد سجدتي السهو في كلّ زيادة ونقيصة»[2] وقوله ﷺ فيمن نسي الفاتحة: «أليس قد أتممت الركوع والسجود»[3] وغيره.

ثمّ إنّ الكلام في الشرط كالكلام في الجزء في الأصل الأوّلي والثانوي المزيّف والمقبول، وهو غاية المسؤول.

هل تبطل العبادة بزيادة الجزء عمداً؟

المسألة الثانية
في زيادة الجزء عمداً (١٦٣)

موضوع المسألة

وإنّما يتحقّق في الجزء الذي لم يعتبر فيه اشتراط عدم الزيادة. فلو أُخذ

---

(١٦٣) هنا أمران: الأوّل: أنّه قد يدلّ الدليل على كون شيء جزءاً بشرط عدم الزيادة، وقد يدلّ على كونه جزءاً بشرط التعدّد، كما أنّه قد يدلّ على الجزئيّة بعنوان جنسه الشامل للواحد والمتعدّد، ولا كلام في جميع تلك الصور. إنّما الكلام فيما إذا كان مجملاً من هذه الجهات كالإجماع القائم على وجوب السورة واحتمال القسم الأوّل والأخير مع

---

١. الفقيه، ج ١، ص ٢٧٩، ح ٨٥٧؛ تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ١٥٢، ح ٥٩٧؛ وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٣١٢، ح ٥٢٤١.

٢. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ١٥٥، ح ٦٠٨؛ الاستبصار، ج ١، ص ٣٦١، ح ١٣٦٧؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢٥١، ح ١٠٥٦٣.

٣. الكافي، ج ٣، ص ٣٤٨، ح ٣؛ تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ١٤٦، ح ٥٧٠؛ الاستبصار، ج ١، ص ٣٥٣، ح ١٣٣٦؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٩٠، ح ٧٤٢٤.

بشرطه فالزيادة عليه موجب لاختلاله من حيث النقيصة؛ لأنّ فاقد الشرط كالمتروك. كما أنّه لو أُخذ في الشرع لا بشرط الوحدة والتعدّد فلا إشكال في عدم الفساد.

ويشترط في صدق الزيادة قصد كونه من الأجزاء، أمّا زيادة صورة الجزء لا بقصدها ـ كما لو سجد للعزيمة في الصلاة ـ لم تعدّ زيادة في الجزء. نعم، ورد في بعض الأخبار: «أنها زيادة في المكتوبة»[1]، وسيأتي الكلام في معنى الزيادة في الصلاة[2].

أقسام الزيادة العمديّة:

ثمّ الزيادة العمديّة تتصوّر على وجوه:

١. قصد كون الزائد جزءاً مستقلّاً

أحدها: أن يزيد جزءاً من أجزاء الصلاة بقصد كون الزائد جزءاً مستقلّاً، كما لو اعتقد شرعاً أو تشريعاً(١٦٤) أنّ الواجب في كلّ ركعة ركوعان كالسجود.

٢. قصد كون مجموع الزائد والمزيد عليه جزءاً واحداً

الثاني: أن يقصد كون مجموع الزائد والمزيد عليه جزءاً واحداً، كما لو اعتقد أنّ الواجب في الركوع الجنس الصادق على الواحد والمتعدّد.

٣. أن يأتي بالزائد بدلاً عن المزيد

الثالث: أن يأتي بالزائد بدلاً عن المزيد عليه بعد رفع اليد عنه: إمّا

عدم احتمال إرادة القسم الثاني، فإنّه يكون من قبيل الدوران بين الجزئية والمانعية.

الثاني: أنّ مرجع النزاع في إبطال الزيادة هنا إلى النزاع في إبطال مشكوك المانعية؛ لكونه جزئيّاً من جزئيّات ذلك النزاع (أوثق الوسائل، ص ٣٨٠).

(١٦٤) كاعتقاد العوامّ بصحّة عباداته الفاسدة التي أخذها من أبويه ومن شابههما ممّن لا يعتبر قوله شرعاً (أوثق الوسائل، ص ٣٨١).

---

١. الكافي، ج ٣، ص ٣١٨، ح ٦؛ تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٩٦، ح ٣٦١؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ١٠٥، ح ٧٤٦٠.

٢. يأتي في الصفحة: ٤١٦ إحالة الشيخ ذلك على مقام آخر، راجع كتاب الصلاة للشيخ ﴿، ج ١، ص ٣٩٩.

اقتراحاً(١٦٥) كما لو قرأ سورةً ثمّ بدا له في الأثناء أو بعد الفراغ وقرأ سورة أُخرى لغرض ديني كالفضيلة، أو دنيوي كالاستعجال. وإمّا لإيقاع الأوّل على وجه فاسد بفقد بعض الشروط، كأن يأتي ببعض الأجزاء رياءً أو مع عدم الطمأنينة المعتبرة فيها، ثمّ يبدو له في إعادته على وجه صحيح.

بطلان العبادة في القسم الأوّل

أمّا الزيادة على الوجه الأوّل: فلا إشكال في فساد العبادة بها، سواء نوى ذلك قبل الدخول في الصلاة أو في الأثناء؛ لأنّ ما أتى به وقصد الامتثال به ـ وهو المجموع المشتمل على الزيادة ـ غير مأمور به، وما أُمر به ـ وهو ما عدا تلك الزيادة ـ لم يقصد الامتثال به.

عدم البطلان في القسمين الأخيرين

وأمّا الأخيران: فمقتضى الأصل عدم بطلان العبادة فيهما؛ لأنّ مرجع ذلك الشكّ إلى الشكّ في مانعيّة الزيادة، ومرجعها إلى الشكّ في شرطيّة عدمها، وقد تقدّم[١] أنّ مقتضى الأصل فيه البراءة.

الاستدلال على الصحّة باستصحاب الصحّة

وقد يستدلّ للصحّة باستصحابها، بناءً على أنّ العبادة قبل هذه الزيادة كانت صحيحة، والأصل بقائها وعدم عروض البطلان لها.

المناقشة في استصحاب الصحّة

وفيه: أنّ المستصحب إن كان صحّة مجموع الصلاة فلم يتحقّق بعد. وإن كان صحّة الأجزاء السابقة منها فهي غير مجديّة؛ لأنّ صحّة تلك الأجزاء إمّا عبارة عن مطابقتها للأمر المتعلّق بها، وإمّا ترتّب الأثر عليها. والمراد بالأثر المرتّب عليها حصول المركّب بها منضمّةً مع باقي الأجزاء والشرائط؛ إذ ليس أثر الجزء المنوط به صحّته إلّا حصول الكلّ به منضماً إلى تمام غيره ممّا يعتبر في الكلّ.

---

(١٦٥) الاقتراح: استنباط الشيء من غير سماع (أوثق الوسائل، ص٣٨١).

---

١. تقدّم في الصفحة: ٣٩٥.

ولا يخفى: أنّ الصحّة بكلا المعنيين باقية للأجزاء السابقة؛ لأنّها بعد وقوعها مطابقة للأمر بها لا تنقلب عمّا وقعت عليه، وهي بعد على وجه لو أنضمّ إليها تمام ما يعتبر في الكلّ حصل الكلّ، فعدم حصول الكلّ لعدم انضمام تمام ما يعتبر في الكلّ إلى تلك الأجزاء لا يخلّ بصحّتها.

ألا ترى: أنّ صحّة الخلّ من حيث كونه جزءاً للسكنجبين لا يراد بها إلّا كونه على صفة لو انضمّ إليه تمام ما يعتبر في تحقّق السكنجبين لحصل الكلّ، فلو لم ينضم إليه تمام ما يعتبر فلم يحصل ذلك الكلّ لم يقدح ذلك في اتصاف الخلّ بالصحّة في مرتبة جزئيته.

فإذا كان عدم حصول الكلّ يقيناً لعدم حصول تمام ما يعتبر في الكلّ غير قادح في صحّة الجزء، فكيف إذا شكّ في حصول الكلّ من جهة الشكّ في انضمام تمام ما يعتبر كما فيما نحن فيه؟ فإنّ الشكّ في صحّة الصلاة بعد تحقّق الزيادة المذكورة من جهة الشكّ في انضمام تمام ما يعتبر إلى الأجزاء؛ لعدم كون[١٦٦] عدم الزيادة شرطاً، وعدم انضمامه؛ لكون عدم الزيادة أحد الشرائط المعتبرة، ولم يتحقّق، فلا يتحقّق الكلّ.

عدم الحاجة إلى استصحاب صحة الأجزاء السابقة

ومن المعلوم: أنّ هذا الشكّ لا ينافي القطع بصحّة الأجزاء السابقة، فاستصحاب صحّة تلك الأجزاء غير محتاج إليه؛ لأنّا نقطع ببقاء صحّتها، لكنّه لا يجدي في صحّة الصلاة بمعنى استجماعها لما عداها من الأجزاء والشرائط الباقية.

فإن قلت: فعلى ما ذكرت فلا يفرض البطلان للأجزاء السابقة أبداً، بل هي باقية على الصحّة بالمعنى المذكور إلى أبد الدهر وإن وقع بعدها ما وقع من

(١٦٦) تعليل للانضمام، وقوله: «وعدم انضمامه» معطوف على قوله: «وانضمام». (أوثق الوسائل، ص٣٨١).

الموانع، مع أنّ من الشائع في النصوص[١] والفتاوى[٢] إطلاق المبطل والناقض على مثل الحدث وغيره من قواطع الصلاة.

قلت: نعم، ولا ضير في التزام ذلك، ومعنى بطلانها عدم الاعتداد بها في حصول الكلّ؛ لعدم التمكّن من ضمّ تمام الباقي إليها، فيجب استئناف الصلاة؛ امتثالاً للأمر.

نعم، إنّ حكم الشارع على بعض الأشياء بكونه قاطعاً للصلاة أو ناقضاً يكشف عن أنّ لأجزاء الصلاة في نظر الشارع هيئة اتصاليّة ترتفع ببعض الأشياء دون بعض؛ فإنّ الحدث يقطع ذلك الاتصال والتجشّؤ لا يقطعه، والقطع يوجب الانفصال القائم بالمنفصلين، وهما في ما نحن فيه الأجزاء السابقة والأجزاء التي تلحقها بعد تخلّل ذلك القاطع، فكلّ من السابق واللاحق يسقط عن قابلية ضمّه إلى الآخر وضمّ الآخر إليه.

صحّة الاستصحاب إذا شكّ في القاطعية

ومن المعلوم: أنّ الأجزاء السابقة كانت قابلةً للضمّ إليها وصيرورتها اجزاء فعليّةً للمركّب، والأصل بقاء تلك القابلية وتلك الهيئة الاتصالية بينها وبين ما يلحقها، فيصحّ الاستصحاب في كلّ ما شكّ في قاطعية الموجود.

الفرق بين الشكّ في المانعيّة والقاطعيّة

ولكن هذا مختصّ بما إذا شكّ في القاطعية، وليس مطلق الشكّ في مانعية الشيء ـ كالزيادة فيما نحن فيه ـ شكّاً في القاطعية.

وحاصل الفرق بينهما: أنّ عدم الشيء في جميع آنات الصلاة قد يكون بنفسه من جملة الشروط، فإذا وجد آناً ما فقد انتفى الشرط على وجه لا يمكن تداركه، فلا يتحقّق المركّب من هذه الجهة، وهذا لا يجدي فيه القطع

---

١. الكافي، ج ٣، ص ٣٥، باب ما ينقض الوضوء وما لا ينقضه؛ تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٥، باب الأحداث الموجبة للطهارة؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٢٤٥، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١ و ٢ و ٣ و ٤.

٢. أنظر المبسوط، ج ١، ص ١١٧؛ السرائر، ج ١، ص ١٠٦؛ الشرائع، ج ١، ص ١٧ و ٩١؛ التذكرة، ج ١، ص ٩٩؛ جامع المقاصد، ج ١، ص ٨١.

بصحّة الأجزاء السابقة، فضلاً عن استصحابها.

وقد يكون اعتباره من حيث كون وجوده قاطعاً ورافعاً للهيئة الاتصاليّة والارتباطية في نظر الشارع بين الأجزاء، فإذا شكّ في رافعية شيء لها حكم ببقاء تلك الهيئة واستمرارها وعدم انفصال الأجزاء السابقة عمّا يلحقها من سائر الأجزاء.

الإشكال في الاستصحاب إذا شكّ في القاطعيّة أيضاً

هذا، ولكن يمكن الخدشة فيما اخترناه من الاستصحاب: بأنّ المراد بالاتصال والهيئة الاتّصاليّة إن كان ما بين الأجزاء السابقة بعضها مع بعض فهو باق لا ينفع، وإن كان ما بينها وبين ما لحقها من الأجزاء الآتية فالشكّ في وجودها لابقائها.

وأمّا أصالة بقاء الأجزاء السابقة على قابلية إلحاق الباقي بها فلا يبعد كونها من الأصول المثبتة(١٦٧).

دفع الإشكال

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ استصحاب الهيئة الاتصالية من الاستصحابات العرفية غير مبتنية على التدقيق، نظير استصحاب الكرية في الماء المسبوق بالكرية.

ويقال في بقاء الأجزاء السابقة على قابلية الاتصال: إنّه لما كان المقصود الأصلي من القطع وعدمه هو لزوم استئناف الأجزاء السابقة وعدمه، وكان الحكم بقابليتها لإلحاق الباقي بها في قوّة الحكم بعدم وجوب استئنافها، خرج

---

(١٦٧) لأنّ عدم وجوب استيناف الأجزاء السابقة الذي هو المطلوب من آثار فعليّة اتّصالها مع الباقية المأتيّ بها، وتلك الفعلية من آثار قابلية الاتّصال، فترتّب عدم الوجوب على القابلية يكون مع الواسطة وهو معنى الإثبات؛ وقوله: «اللهمّ» بيان لإمكان دعوى خفاء الواسطة بحيث يتخيّل عند العرف كون الحكم المذكور مرتّباً على نفس القابلية (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص ٣٦٣).

من الأُصول المثبتة التي ذكر في محلّه عدم الاعتداد بها في الإثبات، فافهم.

وبما ذكرنا يظهر سرّ ما أشرنا إليه في المسألة السابقة[١]: من عدم الجدوى في استصحاب الصحّة لإثبات صحّة العبادة المنسيّ فيها بعض الأجزاء عند الشكّ في جزئية المنسي حتّى حال النسيان.

الاستدلال على الصحّة بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَـٰلَكُمْ﴾

وقد يتمسّك لإثبات صحّة العبادة عند الشكّ في طروّ المانع بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَـٰلَكُمْ﴾[٢]؛ فإنّ حرمة الإبطال إيجاب للمضيّ فيها، وهو مستلزم لصحّتها ولو بالإجماع المركّب، أو عدم القول بالتفكيك بينهما في غير الصوم والحجّ.

وقد استدلّ بهذه الآية غير واحد[٣] تبعاً للشيخ ﷺ.

المناقشة في الاستدلال بالآية

وهو لا يخلو عن نظر يتوقّف على بيان ما تحتمله الآية الشريفة من المعاني.

معاني حرمة إبطال العمل:

فنقول: إنّ حقيقة الإبطال ـ بمقتضى وضع باب الأفعال ـ إحداث البطلان في العمل الصحيح وجعله باطلاً، نظير قولك: أقمتُ زيداً أو أجلسته أو أغنيته.

المعنى الأوّل

والآية بهذا المعنى راجعة إلى النهي عن جعل العمل لغواً لا يترتّب عليه أثر كالمعدوم بعد أن لم يكن كذلك، فالإبطال هنا نظير الإبطال في قوله تعالى: ﴿لَا تُبْطِلُواْ صَدَقَـٰتِكُم بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ﴾[٤]، بناءً على أنّ النهي عن تعقيبها بهما؛ بشهادة قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَآ أَنفَقُواْ مَنًّا وَلَآ أَذًى...﴾[٥] الآية.

---

١. تقدّم في الصفحة: ٤٠٤ و ٤٠٨.

٢. محمّد (٤٧): ٣٣.

٣. لم يستدلّ الشيخ ولا غيره بهذه الآية لإثبات صحّة العبادة عند الشكّ في طروّ المانع. نعم استدلّ جماعة بها في مورد إثبات حرمة قطع الصلاة لغير حاجة. راجع التذكرة للعلّامة، ج ٣، ص ٢٩٩؛ الرياض، للطباطبائي، ج ٣، ص ٢٩٣؛ جامع المقاصد، للمحقّق الثاني، ج ٢، ص ٣٥٨.

٤. البقرة (٢): ٢٦٤.

٥. البقرة (٢): ٢٦٢.

المعنى الثاني

الثاني: أن يراد به إيجاد العمل على وجه باطل، من قبيل قوله: ضيّق فم الركيّة(١٦٨)، يعني أحدثه ضيّقاً، لا أحدث فيه الضيق بعد السعة. والآية بهذا المعنى نهي عن إتيان الأعمال مقارنةً للوجوه المانعة عن صحّتها، أو فاقدة للأمور المقتضية للصحّة. والنهي على هذين الوجهين ظاهره الإرشاد؛ إذ لا يترتّب على إحداث البطلان في العمل أو إيجاده باطلاً عدا فوت مصلحة العمل الصحيح.

المعنى الثالث

الثالث: أن يراد من إبطال العمل قطعه ورفع اليد عنه، كقطع الصلاة والصوم والحجّ، وقد اشتهر التمسّك بحرمة قطع العمل بها.

ويمكن إرجاع هذا إلى المعنى الأوّل، بأن يراد من الأعمال ما يعمّ الجزء المتقدّم من العمل؛ لأنّه أيضاً عمل لغةً، وقد وجد على وجه قابل لترتّب الأثر وصيرورته جزءاً فعلياً للمركّب، فلا يجوز جعله باطلاً ساقطاً(١٦٩) عن قابلية كونه جزءاً فعلياً.

فجعل هذا المعنى مغايراً للأوّل مبني على كون المراد من العمل مجموع المركّب الذي وقع الابطال في أثنائه.

اظهرية المعنى الأوّل

وكيف كان: فالمعنى الأوّل أظهر؛ لكونه المعنى الحقيقي، ولموافقته لمعنى الإبطال في الآية الأُخرى المتقدّمة[١]، ومناسبته لما قبله من قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَـٰلَكُمْ﴾[٢]؛ فإنّ تعقيب إطاعة

---

(١٦٨) هي ـ كـ«عطيّة» ـ: البئر. ونحوها استعمال المجمل والمبيّن (أوثق الوسائل، ص ٣٨١).

(١٦٩) بمعنى إسقاطه عن الصحّة الفعلية بإيجاد المانع، لا الصحّة التأهّلية التي قال بعدم زوالها أبد الدهر (مشكيني).

---

١. أي: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَـٰلَكُمْ﴾.

٢. محمّد (٤٧): ٣٣.

الله وإطاعة الرسول بالنهي عن الإبطال يناسب الإحباط، لا إتيان العمل على الوجه الباطل؛ لأنّها مخالفة لله وللرسول.

هذا كلّه مع ظهور الآية في حرمة إبطال الجميع. فيناسب الإحباط بمثل الكفر، لا إبطال شيء من الأعمال الذي هو المطلوب.

الشاهد للمعنى الأوّل

ويشهد لما ذكرنا ـ مضافاً إلى ما ذكرنا ـ ما ورد من تفسير الآية بالمعنى الأوّل، فعن الأمالي وثواب الأعمال، عن الباقر عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من قال: «سبحان الله» غرس الله له بها شجرة في الجنّة، ومن قال: «الحمد لله» غرس الله له بها شجرة في الجنّة، ومن قال: «لا إله إلّا الله» غرس الله له بها شجرة في الجنّة». فقال له رجل من قريش: إنّ شجرتنا في الجنّة لكثير. قال صلى الله عليه وآله: «نعم، ولكن إيّاكم أن ترسلوا إليها ناراً فتحرقوها؛ إنّ الله عزّوجلّ يقول: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوٓا۟ أَعْمَـٰلَكُمْ﴾»[1].

هذا إن قلنا بالإحباط مطلقاً أو بالنسبة إلى بعض المعاصي.

وإن لم نقل به وطرحنا الخبر (١٧٠) ـ لعدم اعتبار مثله في مثل المسألة ـ كان المراد في الآية الإبطال بالكفر؛ لأنّ الإحباط به اتفاقيّ. وببالي أنّي وجدت أو سمعت ورود الرواية في تفسير الآية: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓا۟ أَعْمَـٰلَكُمْ﴾ بالشرك[2].

هذا كلّه مع أنّ إرادة المعنى الثالث الذي يمكن الاستدلال به موجب

(١٧٠) لأنّ المسألة أُصولية اعتقادية لا يترتّب عليها عمل جوارحي، فلا تثبت بخبر الواحد الذي لا يفيد العلم والإذعان، بل لزوم ترتيب العمل خارجاً (مشكيني).

١. الأمالي للصدوق، ص ٧٠٤، ح ٩٦٨؛ ثواب الأعمال، ص ١١، ح ٣؛ وسائل الشيعة، ج ٥، ص ١٨٦، ح ٩٠٧٤.

٢. لم نعثر على هكذا رواية، ولكن الفخر الرازي في تفسيره الكبير ذكر وجوهاً لتفسير هذه الآية، فقال: أحدها: دوموا على ما أنتم عليه ولا تشركوا فتبطل أعمالكم. التفسير الكبير، ج ٢٨، ص ٧٢.

المعنى الثالث موجب لتخصيص الأكثر

لتخصيص الأكثر؛ فإنّ ما يحرم قطعه من الأعمال بالنسبة إلى ما لا يحرم في غاية القلّة.

فإذا ثبت ترجيح المعنى الأوّل، فإن كان المراد بالأعمال ما يعمّ بعض العمل المتقدّم كان دليلاً أيضاً على حرمة القطع في الأثناء، إلّا أنّه لا ينفع فيما نحن فيه؛ لأنّ المدّعى فيما نحن فيه هو انقطاع العمل (١٧١) بسبب الزيادة الواقعة فيه، كانقطاعه بالحدث الواقع فيه لا عن اختيار، فرفع اليد عنه بعد ذلك لا يعلم كونه قطعاً له وإبطالاً، ولا معنى لقطع المنقطع وإبطال الباطل.

الاستدلال على الصحّة باستصحاب حرمة القطع والمناقشة فيه

وممّا ذكرنا يظهر ضعف الاستدلال على الصحّة فيما نحن فيه باستصحاب حرمة القطع؛ لمنع كون رفع اليد بعد وقوع الزيادة قطعاً؛ لاحتمال حصول الانقطاع، فلم يثبت في الآن اللاحق موضوع القطع حتّى يحكم عليه بالحرمة.

الاستدلال على الصحّة باستصحاب وجوب الإتمام والمناقشة فيه

وأضعف منه: استصحاب وجوب إتمام العمل؛ للشكّ في الزمان اللاحق في القدرة على إتمامه، وفي أنّ مجرّد إلحاق باقي الأجزاء إتمام له، فلعلّ عدم الزيادة من الشروط، والإتيان بما عداه من الأجزاء والشرائط تحصيل لبعض الباقي، لا لتمامه حتّى يصدق إتمام العمل.

ألا ترى، أنّه إذا شكّ بعد الفراغ عن الحمد في وجوب السورة وعدمه لم يحكم على إلحاق ما عداه إلى الأجزاء السابقة أنّه إتمام للعمل.

---

(١٧١) فإنّه لو فرض مانعية الجزء الموجود، فالعمل بنفسه منقطع باطل ولا يصدق الإبطال على رفع اليد عنه، ومع هذا الشكّ فالتمسّك بالآية يكون من قبيل التمسّك بالعموم في الشبهات المصداقية. ونظيره أيضاً التمسّك باستصحاب حرمة القطع؛ لعدم إحراز الموضوع وكون التمسّك به تمسّكاً في الشبهات المصداقية. ومثله أيضاً التمسّك بوجوب الإتمام؛ فإنّه مع الشكّ في مانعية الجزء الموجود يشكّ في أنّ إتيان الباقي إتمام له، أم الحاق باطل بباطل؟ (مشكيني)

الدليل الخاص على مبطلية الزيادة في بعض العبادات

ثمّ إنّ ما ذكرناه من حكم الزيادة وأنّ مقتضى أصل البراءة عدم مانعيّتها إنّما هو بالنظر إلى الأصل الأوّلي، وإلّا يقتضي الدليل في خصوص بعض المركّبات البطلان، كما في الصلاة؛ حيث دلّت الأخبار المستفيضة على بطلان الفريضة بالزيادة فيها:

ما ورد في الصلاة

مثل قوله ﷺ: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة»[١]، وقوله ﷺ: «إذا استيقن أنّه زاد في المكتوبة فليستقبل صلاته»[٢]، وقوله ﷺ فيما حكي عن تفسير العيّاشي فيمن أتمّ في السفر: «أنّه يعيده؛ قال: لأنّه زاد في فرض الله عزّوجلّ»[٣]. دلّ ـ بعموم التعليل ـ على وجوب الإعادة لكلّ زيادة في فرض الله عزّوجلّ.

وما ورد في النهي عن قراءة العزيمة في الصلاة من التعليل بقوله ﷺ: «لأنّ السجود زيادة في المكتوبة»[٤].

ما ورد في الطواف

وما ورد في الطواف من: «أنّه مثل الصلاة المفروضة»[٥] في أنّ الزيادة مبطلة له.

ولبيان معنى الزيادة وأنّ سجود العزيمة كيف يكون زيادةً في المكتوبة مقام آخر، وإن كان ذكره هنا لا يخلو عن مناسبة، إلّا أنّ الاشتغال بالواجب ذكره بمقتضى وضع الرسالة أهمّ من ذكر ما يناسب.

---

١. الكافي، ج ٣، ص ٣٥٥؛ تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ١٩٤، ح ٧٦٤؛ الاستبصار، ج ١، ص ٣٧٦، ح ١٤٢٩؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢٣١، ح ١٠٥٠٩.

٢. الكافي، ج ٣، ص ٣٤٨، ح ٣؛ تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ١٩٤، ح ٧٦٣؛ الاستبصار، ج ١، ص ٣٧٦، ح ١٤٢٨؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢٣١، ح ١٠٥٠٨.

٣. لم نقف عليه في العيّاشي، نعم رواه الصدوق في الخصال، ص ٦٠٤، ح ٩؛ وحكاه عنه في وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٥٠٨، ح ١١٣٠٤.

٤. الكافي، ج ٣، ص ٣١٨، ح ٦؛ تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٩٦، ح ٣٦١؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ١٠٥، ح ٧٤٦٠.

٥. تهذيب الأحكام، ج ٥، ص ١٥١، ح ٤٩٨؛ الاستبصار، ج ٢، ص ٢١٧، ح ٧٤٧؛ وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ٦٦، ح ١٧٩٦٧.

المسألة الثالثة
في ذكر الزيادة سهواً

هل تبطل العبادة بزيادة الجزء سهواً؟

التي تقدح عمداً، وإلّا فما لا يقدح عمداً فسهوها أولى بعدم القدح.

الأقوى البطلان

والكلام هنا كما في النقص نسياناً؛ لأنّ مرجعه إلى الاختلال بالشرط نسياناً، وقد عرفت أنّ حكمه البطلان ووجوب الإعادة.

الأصل في الجزء أن يكون نقصه مخلّاً دون زيادته

فثبت من جميع المسائل الثلاث أنّ الأصل في الجزء (١٧٢) أن يكون نقصه مخلّاً ومفسداً دون زيادته.

نعم، لو دلّ دليل على قدح زيادته عمداً كان مقتضى القاعدة البطلان بها سهواً، إلّا أن يدلّ دليل على خلافه، مثل قوله ﷺ: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة»[١]؛ بناءً على شموله لمطلق الإخلال الشامل للزيادة. وقوله ﷺ في المرسلة: «تسجد سجدتي السهو لكلّ زيادة ونقيصة تدخل عليك»[٢].

ملخّص ما ذكرنا في هذا التنبيه

فتلخّص من جميع ما ذكر: أنّ الأصل (١٧٣) الأوّلي ـ فيما ثبت جزئيته ـ

---

(١٧٢) يعني: الجزء الذي ثبت جزئيّته وشكّ في ركنيته، وحاصله: أنّ الأصل في مثل هذا الجزء أن يكون نقصه ـ عمداً وسهواً ـ مخلّاً مفسداً كما تقدّم في المسألة الأُولى، دون زيادته إن كانت عن عمد كما تقدّم في المسألة الثانية. وأمّا إذا كانت سهواً، فهي بحسب الأصل الأوّلي مبطلة كما تقدّم في المسألة الثالثة وأشار اليه هنا بقوله: «نعم لو دلّ دليل»، وأنّ موضوع الكلام في تلك المسألة زيادة الجزء الذي كانت زيادته عمداً مبطلة، وبحسب الأصل الثانوي عدم البطلان كما أشار اليه بقوله: «إلّا أن يدلّ دليل» (أوثق الوسائل، ص٣٨٦)

(١٧٣) هذا ملخّص لما ذكره في هذا الأمر الذي ذكر المسائل الثلاث في ذيله، وما تقدّم من قوله: «فثبت» بيان لملخّص ما ذكره في خصوص المسائل الثلاث (أوثق الوسائل، ص٣٨٦).

---

١. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٤٠٦، الهامش ١.

٢. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٤٩٦، الهامش ٢.

الركنية إن فسّر الركن بما تبطل الصلاة بنقصه. وإن عطف على النقص الزيادة عمداً وسهواً، فالأصل يقتضي التفصيل بين النقص والزيادة سهواً.

لكنّ التفصيل بينهما غير موجود في الصلاة؛ إذ كلّ ما تبطل الصلاة بالإخلال به سهواً يبطل بزيادته عمداً وسهواً، فأصالة البراءة الحاكمة بعدم البأس بالزيادة معارضة ـ بضميمة عدم القول بالفصل ـ بأصالة الاشتغال الحاكمة ببطلان العبادة بالنقص سهواً.

مقتضى الأصول

فإن جوّزنا الفصل في الحكم الظاهري الذي يقتضيه الأُصول العملية فيما لا فصل فيه من حيث الحكم الواقعي فيعمل بكلّ واحد من الأصلين، وإلّا فاللازم ترجيح (١٧٤) قاعدة الاشتغال على البراءة، كما لا يخفى.

مقتضى القواعد الحاكمة على الأصول

هذا كلّه مع قطع النظر عن القواعد الحاكمة على الأُصول، وأمّا بملاحظتها، فمقتضى «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة» والمرسلة المذكورة عدم قدح النقص (١٧٥) سهواً والزيادة سهواً، ومقتضى عموم أخبار الزيادة المتقدّمة[١] قدح الزيادة عمداً وسهواً، وبينهما تعارض العموم من وجه في الزيادة السهوية بناءً على اختصاص (١٧٦): «لا تعاد» بالسهو.

---

(١٧٤) لأنّ العقل بمجرّد جريان أصالة البراءة ـ ولو لأجل المعارضة ـ يحكم بوجوب الاحتياط (أوثق الوسائل، ص٣٨٦).

(١٧٥) أمّا قوله: «لا تعاد»: فلما سيصرّح به، وأمّا المرسلة: فلصراحتها في الاختصاص بصورة السهو (أوثق الوسائل، ص٣٨٦).

(١٧٦) يعني: مطلقاً سواء أكان السهو من جهة الزيادة أم النقيصة. والوجه في كون النسبة بين «لا تعاد» وأخبار الزيادة عموماً من وجه واضح؛ لافتراق الأوّل في النقيصة السهوية، والثاني في الزيادة العمدية، ويتعارضان في الزيادة السهوية ممّا لم يكن من الأُمور الخمسة المذكورة في خبر «لا تعاد» (أوثق الوسائل، ص٣٨٦).

---

١. تقدّم في الصفحة: ٤١٦.

والظاهر حكومة قوله: «لاتعاد» على أخبار الزيادة؛ لأنّها كأدلّة سائر ما يخلّ فعله وتركه بالصلاة، كالحدث والتكلّم وترك الفاتحة، وقوله: «لاتعاد» يفيد أنّ الإخلال بما دلّ الدليل على عدم جواز الإخلال به إذا وقع سهواً لا يوجب الإعادة وإن كان من حقّه أن يوجبها.

والحاصل: أنّ هذه الصحيحة (١٧٧) مسوقة لبيان عدم قدح الإخلال سهواً بما ثبت قدح الإخلال به في الجملة.

ثمّ لو دلّ دليل على قدح الإخلال بشيء سهواً كان أخصّ من الصحيحة إن اختصّت بالنسيان وعمّمت بالزيادة والنقصان.

والظاهر أنّ بعض (١٧٨) أدلّة الزيادة مختصّة بالسهو، مثل قوله ﷺ: «إذا استيقن أنّه زاد في المكتوبة استقبل الصلاة»[1].

الأمر الثاني

هل يسقط التكليف بالكلّ أو المشروط إذا تعذّر الجزء أو الشرط. أم لا؟

إذا ثبت جزئية شيء أو شرطيته في الجملة، فهل يقتضي الأصل جزئيته وشرطيته المطلقتين حتّى إذا تعذّرا سقط التكليف بالكلّ أو المشروط، أو اختصاص اعتبارهما بحال التمكّن فلو تعذّر لم يسقط التكليف؟ وجهان، بل قولان:

---

(١٧٧) يعني: خبر «لا تعاد». وقوله: «ثمّ لو دلّ» معطوف على قوله: «والظاهر حكومة». وقوله: «الإخلال بشيء سهواً» أي: سواء أكان السهو من جهة الزيادة أم النقيصة (أوثق الوسائل، ص٣٨٦).

(١٧٨) فيكون بين هذا البعض وبين الصحيحة عموم وخصوص مطلق فتخصّص به الصحيحة (مشكيني).

١. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٤١٦، الهامش ٢.

القول بالسقوط ودليله

للأوّل: أصالة البراءة من الفاقد وعدم ما يصلح لإثبات التكليف به، كما سنبيّن.

ولا يعارضها استصحاب وجوب الباقي؛ لأنّ وجوبه كان مقدّمةً لوجوب الكلّ، فينتفي بانتفائه، وثبوت الوجوب النفسي له مفروض الانتفاء.

نعم، إذا ورد الأمر بالصلاة ـ مثلاً ـ وقلنا بكونها اسماً للأعمّ كان ما دلّ على اعتبار الأجزاء الغير المقوّمة فيها من قبيل التقييد، فإذا لم يكن للمقيّد إطلاق ـ بأن قام الإجماع على جزئيته في الجملة، أو على وجوب المركّب من هذا الجزء في حقّ القادر عليه ـ كان القدر المتيقّن منه ثبوت مضمونه بالنسبة إلى القادر، أمّا العاجز فيبقى إطلاق الصلاة بالنسبة إليه سليماً عن المقيّد، ومثل ذلك الكلام في الشروط.

نعم، لو ثبت الجزء والشرط [(١٧٩)] بنفس الأمر بالكلّ والمشروط ـ كما لو قلنا بكون الألفاظ أسامي للصحيح ـ لزم من انتفائهما انتفاء الأمر، ولا أمر آخر بالعاري عن المفقود. وكذلك لو ثبت أجزاء المركّب من أوامر متعدّدة؛ فإنّ كلّاً منها أمر غيري إذا ارتفع بسبب العجز ارتفع الأمر بذي المقدّمة، أعني الكلّ، فينحصر الحكم بعدم سقوط الباقي في الفرض الأوّل كما ذكرنا.

ولا يلزم من ذلك استعمال لفظ المطلق في المعنيين، أعني المجرّد عن ذلك الجزء بالنسبة إلى العاجز والمشتمل على ذلك الجزء بالنسبة إلى القادر؛ لأنّ

---

(١٧٩) بأن كان أمر المركّب مطلقاً، والأمر المتعلّق بالجزء والشرط مجملاً. وقوله: «نعم لو ثبت»، كما لو ورد الأمر بالصلاة وعلمنا بأنّ السورة أيضاً جزؤها فتعذّر في بعض الموارد. وقوله: «لزم من انتفائهما» أي: انتفاء الكلّ والمشروط (أوثق الوسائل، ص٣٨٦ـ٣٨٧).

المطلق - كما بيّن في موضعه[١] - موضوع للماهيّة المهملة الصادقة على المجرّد عن القيد والمقيّد؛ كيف؟ ولو كان كذلك كان كثير من المطلقات مستعملاً كذلك؛ فإنّ الخطاب الوارد بالصلاة قد خوطب به جميع المكلّفين الموجودين أو مطلقاً، مع كونهم مختلفين في التمكّن من الماء وعدمه وفي الحضر والسفر والصحّة والمرض، وغير ذلك. وكذا غير الصلاة من الواجبات.

القول بعدم السقوط ودليله

وللقول الثاني: استصحاب وجوب الباقي إذا كان المكلّف مسبوقاً بالقدرة، بناءً على أنّ المستصحب (١٨٠) هو مطلق الوجوب، بمعنى لزوم الفعل من غير التفات إلى كونه لنفسه أو لغيره، أو الوجوب النفسي المتعلّق بالموضوع الأعمّ من الجامع لجميع الأجزاء والفاقد لبعضها، ودعوى صدق الموضوع عرفاً على هذا المعنى الأعمّ الموجود في اللاحق ولو مسامحة؛ فإنّ أهل العرف يطلقون على من عجز عن السورة بعد قدرته عليها أنّ الصلاة كانت واجبة عليه حال القدرة على السورة، ولا يعلم بقاء وجوبها بعد العجز عنها.

---

(١٨٠) تمسّك ﵀ بالاستصحاب بوجهين مرجعهما إلى المسامحة في أمر الاستصحاب، إمّا في الحكم المستصحب أو موضوعه:

أحدهما: أنّ المستصحب هو القدر المشترك بين الوجوب النفسي والغيري وهو مطلق المطلوبية، بدعوى أنّ وجوب الباقي كان غيرياً، فلو ثبت بالفعل كان نفسياً، إلّا أنّ أهل العرف لا يفرّقون بين مطلق المطلوبية والمطلوبية النفسية ويزعمون ثبوت الثاني بثبوت الأوّل بزعم اتّحادهما.

وثانيهما: أن يدّعى أنّ المستصحب هو الوجوب النفسي، لكن مع المسامحة في موضوعه بدعوى كون موضوعه هو المعنى الأعمّ من الواجد للجزء المتعذّر والفاقد له، فيقال بعد تعذّر بعض الأجزاء: إنّ هذه الأجزاء الباقية كانت واجبة بالوجوب النفسي، فالأصل بقاؤها على ما كانت عليه (أوثق الوسائل، ص٣٨٧).

---

١. أنظر مطارح الأنظار، ج ٢، ص ٢٤٩ وما بعدها.

ولو لم يكف هذا المقدار في الاستصحاب لاختلّ جريانه في كثير من الاستصحابات، مثل استصحاب كثرة الماء وقلّته؛ فإنّ الماء المعيّن الذي أُخذ بعضه أو زيد عليه يقال: إنّه كان كثيراً أو قليلاً، والأصل بقاء ما كان، مع أنّ هذا الماء الموجود لم يكن متيقّن الكثرة أو القلّة؛ وإلّا لم يعقل الشكّ فيه، فليس الموضوع فيه إلّا هذا الماء مسامحة في مدخلية الجزء الناقص أو الزائد في المشار إليه، ولذا يقال في العرف: هذا الماء كان كذا وشكّ في صيرورته كذا، من غير ملاحظة زيادته ونقيصته.

الاستدلال على هذا القول بالنبويّ والعلويّين

ويدلّ على المطلب أيضاً النبويّ والعلويّان المرويّات في عوالي اللئالي:

فعن النبيّ ﷺ: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»[1]، وعن عليّ ؑ: «الميسور لا يسقط بالمعسور»[2]، و«ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه»[3].

وضعف أسنادها مجبور باشتهار التمسّك بها بين الأصحاب في أبواب العبادات، كما لا يخفى على المتتبّع[4].

نعم، قد يناقش في دلالتها:

الإشكال في دلالة النبويّ ودفعه

أمّا الأولى: فبلزوم تقييد الشيء بما كان له أجزاء حتّى يصحّ الأمر بإتيان ما استطيع منه، ثمّ تقييده بصورة تعذّر إتيان جميعه، ثمّ ارتكاب التخصيص فيه بإخراج ما لا يجري فيه هذه القاعدة اتّفاقاً، كما في كثير من المواضع. ولا يخفى أنّ التقييدين الأوّلين يستفادان من قوله ﷺ: «فأتوا منه ... الخ»، وظهوره حاكم عليهما. نعم، إخراج كثير من الموارد لازم، ولا بأس به.

---

١. عوالي اللئالي، ج ٤، ص ٥٨، ح ٢٠٦. في المصدر: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه بما استطعتم».

٢. عوالي اللئالي، ج ٤، ص ٥٨، ح ٢٠٥. في المصدر: «لا يترك الميسور بالمعسور».

٣. عوالي اللئالي، ج ٤، ص ٥٨، ح ٢٠٧.

٤. أنظر الفوائد الحائرية، ص ٤٣٧ ـ ٤٣٨؛ مفاتيح الأصول، ص ٥٢٢؛ جامع المقاصد، ج ٢، ص ٢٠٣؛ مسالك الأفهام، ج ٢، ص ٣٠٨ و٣٢٣؛ الرياض، ج ٣، ص ١٣٢.

والحاصل: أنّ المناقشة في ظهور الرواية من اعوجاج الطريقة في فهم الخطابات العرفية.

الإشكال في دلالة العلويّ الأوّل

وأمّا الثانية: فلما قيل[١] (١٨١): من أنّ معناه: أنّ الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط المعسور، ولا كلام في ذلك؛ لأنّ سقوط حكم شيء لا يوجب بنفسه سقوط الحكم الثابت للآخر، فتحمل الرواية على دفع توهّم السقوط في الأحكام المستقلّة التي يجمعها دليل واحد، كما في: أكرم العلماء».

دفع الإشكال

وفيه أوّلاً (١٨٢): أنّ عدم السقوط محمول على نفس الميسور لا على حكمه،

---

(١٨١) حاصله: أنّ مقتضى الرواية هو نفي الملازمة بين سقوط حكم موضوع بسبب تعسّره وسقوط حكم موضوع آخر ميسور، وهذا المعنى لا ينطبق على ما نحن فيه من المركّبات التي تعذّر بعض أجزائه؛ لأنّ السقوط يستلزم الثبوت أوّلاً، والمقصود من إثبات وجوب باقي الأجزاء هو إثبات الوجوب النفسي له. فإذا أُريد تطبيق الرواية للمورد، فلابدّ أن يقال: إنّ الأجزاء الباقية كانت واجبة عند التمكّن من الكلّ، فإذا سقط وجوب الكلّ لأجل تعذّره لا يسقط وجوب الأجزاء الباقية الميسورة.

وأنت خبير بأنّ الأجزاء الباقية كانت واجبة بالوجوب الغيري وقد ارتفع، والمقصود إثبات الوجوب النفسي ولم يكن ثابتاً أوّلاً، فلابدّ من حملها على الواجبات النفسية المستقلّة التي كانت بينها رابطة توهم سقوط حكم الباقي عند تعذّر بعضها مثل قولنا: «أكرم العلماء» (أوثق الوسائل، ص٣٨٩).

(١٨٢) كأنّ مبنى المناقشة حمل الرواية على عدم سقوط حكم موضوع ميسور بسبب حكم المعسور، وهو خلاف الظاهر، بل السقوط وعدمه محمولان على نفس الميسور والمعسور لا على حكمهما، وذلك لأنّه إذا ثبت وجوب فعل على المكلّف يمكن ـ حينئذٍ ـ دعوى ثبوت هذا الفعل في ذمّته مع تمكّنه منه، والمقصود من الرواية أنّ سقوط فعل ثابت في الذمّة بسبب تعذّره لا يوجب سقوط فعل ميسوره، وهذا يقال فيما إذا كان

١. القائل هو الفاضل النراقي في العوائد، ص ٢٦٥.

فالمراد به عدم سقوط الفعل الميسور بسبب سقوط المعسور: يعني أنّ الفعل الميسور إذا لم يسقط عند عدم تعسّر شيء فلا يسقط بسبب تعسّره. وبعبارة أُخرى: ما وجب عند التمكّن من شيء آخر فلا يسقط عند تعذّره، وهذا الكلام إنّما يقال في مقام يكون ارتباط وجوب الشيء بالتمكّن من ذلك الشيء الآخر محقّقاً ثابتاً من دليله كما في الأمر بالكلّ، أو متوهّماً كما في الأمر بما له عموم أفرادي.

وثانياً(١٨٣): أنّ ما ذكر من عدم سقوط الحكم الثابت للميسور بسبب سقوط الحكم الثابت للمعسور كافٍ في إثبات المطلوب، بناءً على ما ذكرنا في توجيه الاستصحاب[١]: من أنّ أهل العرف يتسامحون فيعبّرون عن وجوب باقي الأجزاء ـ بعد تعذّر غيرها من الأجزاء ـ ببقاء وجوبها، وعن عدم وجوبها بارتفاع وجوبها وسقوطه؛ لعدم مداقّتهم في كون الوجوب الثابت سابقاً غيرياً، وهذا الوجوب الذي يتكلّم في ثبوته وعدمه نفسيّ فلا يصدق على ثبوته البقاء، ولا على عدمه السقوط والارتفاع.

ارتباط وجوب فعل الميسور بالتمكّن من فعل المعسور متحقّقاً ثابتاً كما فيما نحن فيه، أو متوهّماً كما في «أكرم العلماء»؛ لارتباط وجوب الأجزاء الباقية فيما نحن فيه بوجوب الكلّ، وحيث كان لمتوهّم أن يتوهّم السقوط رفع الإمام ﷺ التوهّم بأنّ فعل الباقي إذا لم يسقط عند التمكّن من الكلّ، فلا يسقط عند تعذّر بعض أجزائه (أوثق الوسائل، ص٣٩٠).

(١٨٣) حاصله بعد تسليم كون المراد من الرواية نفي الملازمة بين سقوط الحكمين لا الموضوعين: أنّه كاف في إثبات المطلوب بدعوى عدم الفرق عرفاً بين الوجوب النفسي والغيري، فيقولون: إنّ هذه الأجزاء الباقية كانت واجبة حين التمكّن من الكلّ، فهذا الوجوب باق بعد تعذّر بعض أجزائه (أوثق الوسائل، ص٣٩٠).

---

١. تقدّم في الصفحة: ٤٢١ ـ ٤٢٢.

فكما تصدق هذه الرواية لو شكّ ـ بعد ورود الأمر بإكرام العلماء بالاستغراق الأفرادي ـ في ثبوت حكم إكرام البعض الممكن الإكرام، وسقوطه بسقوط حكم إكرام من يتعذّر إكرامه، كذلك تصدق لو شكّ بعد الأمر بالمركّب في وجوب باقي الأجزاء بعد تعذّر بعضه، كما لا يخفى.

الإشكال في دلالة العلوي الثاني

وأمّا في الثالثة: فما قيل[1] من أنّ جملة: «لا يترك» خبرية لا تفيد إلّا الرجحان[(١٨٤)]، مع أنّه لو أُريد منها الحرمة لزم مخالفة الظاهر فيها، إمّا بحمل الجملة على مطلق المرجوحية، أو إخراج المندوبات، ولا رجحان للتخصيص.

مع احتمال كون لفظ «الكلّ» للعموم الأفرادي؛ لعدم ثبوت كونه حقيقةً في الكلّ المجموعي، ولا مشتركاً معنوياً بينه وبين الأفرادي، فلعلّه مشترك لفظي أو حقيقة خاصّة في الأفرادي، فيدلّ على أنّ الحكم الثابت لموضوع عامّ بالعموم الأفرادي إذا لم يمكن الإتيان به على وجه العموم لا يترك موافقته في ما أمكن من الأفراد.

دفع الإشكال

ويرد على الأوّل: ظهور الجملة[(١٨٥)] في الإنشاء الإلزامي كما ثبت في محلّه، مع أنّه إذا ثبت الرجحان في الواجبات ثبت الوجوب؛ لعدم القول بالفصل في المسألة الفرعية.

وأمّا دوران الأمر بين تخصيص الموصول والتجوّز في الجملة[(١٨٦)] فممنوع؛

---

(١٨٤) بناءً على كون مطلق الرجحان أقرب المجازات. في الجملة المستعملة في معنى الإنشاء (أوثق الوسائل، ص ٣٩١).

(١٨٥) لعلّ الوجه فيه بعد التبادر: أنّ الإنشاء الإلزامي أقرب إلى المعنى الجمل الأخبارية من مطلق الرجحان (أوثق الوسائل، ص ٣٩١).

(١٨٦) أي: جملة «لا يترك» (أوثق الوسائل، ص ٣٩١).

---

١. القائل هو الفاضل النراقي في العوائد، ص ٢٦٥.

لأنّ المراد بالموصول في نفسه ليس هو العموم قطعاً؛ لشموله للأفعال المباحة بل المحرّمة. فكما يتعيّن حمله على الأفعال الراجحة بقرينة قوله: «لا يترك»، كذلك يتعيّن حمله على الواجبات بنفس هذه القرينة الظاهرة في الوجوب.

وأمّا احتمال كون لفظ «الكل» للعموم الأفرادي فلا وجه له، لأنّ المراد بالموصول (١٨٧) هو فعل المكلّف كله عبارة عن مجموعه.

نعم، لو قام قرينة على إرادة المتعدّد من الموصول ـ بأن أُريد أنّ الأفعال التي لا يدرك كلّها، كإكرام زيد وإكرام عمرو وإكرام بكر لا يترك كلّها ـ كان لما احتمله وجه، لكنّ لفظ «الكلّ» حينئذٍ أيضاً مجموعي لا أفرادي؛ إذ لو حمل على الأفرادي كان المراد: ما لا يدرك شيء لا يترك شيء منها، ولا معنى له. فما ارتكبه في احتمال العموم الأفرادي ممّا لا ينبغي له لم ينفعه في شيء.

تماميّة الاستدلال بالنبوي والعلويّين

فثبت ممّا ذكرنا أنّ مقتضى الإنصاف تمامية الاستدلال بهذه الروايات؛ ولذا شاع بين العلماء ـ بل بين جميع الناس ـ الاستدلال بها في المطالب، حتّى أنّه يعرفه العوام، بل النسوان والأطفال.

ثمّ إنّ الرواية الأُولى والثالثة وإن كانتا ظاهرتين في الواجبات، إلّا أنّه يعلم جريانها في المستحبّات بتنقيح المناط العرفي، مع كفاية الرواية الثانية في ذلك.

---

(١٨٧) حاصله: أنّ إفادة لفظ «الكلّ» للعموم الأفرادي أو المجموعي تابعة للموارد، فإن كان مدخوله أُموراً متعدّدة ـ مثل قوله: «كلّ دابّة في الأرض» ـ أفاد استغراق تلك الأُمور، وإن كان ذا أجزاء أفاد استغراق تلك الأجزاء، مثل «أكلت الرغيف كلّه»، و«اشتريت العبد كلّه»، وليس الثاني بمجاز (أوثق الوسائل، ص٣٩١).

وأمّا الكلام في الشروط:

الأصل في الشروط ما مرّ في الأجزاء

فنقول: إنّ الأصل فيها ما مرّ في الأجزاء[1] من كون دليل الشرط إذا لم يكن فيه إطلاق عامّ بصورة التعذّر وكان لدليل المشروط إطلاق، فاللازم الاقتصار في التقييد على صورة التمكّن من الشرط.

عدم جريان القاعدة المستفادة من الروايات في الشروط

وأمّا القاعدة المستفادة من الروايات المتقدّمة[2] فالظاهر عدم جريانها.

أمّا الأولى والثالثة: فاختصاصها بالمركّب الخارجي واضح.

وأمّا الثانية: فلاختصاصها ـ كما عرفت سابقاً[3] ـ بالميسور الذي كان له مقتضٍ للثبوت حتّى ينفي كون المعسور سبباً لسقوطه، ومن المعلوم أنّ العمل الفاقد للشرط ـ كالرقبة الكافرة مثلاً ـ لم يكن المقتضي للثبوت فيه موجوداً حتّى لا يسقط بتعسّر الشرط وهو الإيمان.

الإنصاف جريان القاعدة في بعض الشروط

هذا، ولكنّ الإنصاف جريانها في بعض الشروط التي يحكم العرف ـ ولو مسامحةً ـ باتّحاد المشروط الفاقد لها مع الواجد لها.

ألا ترى: أنّ الصلاة المشروطة بالقبلة أو الستر أو الطهارة إذا لم يكن فيها هذه الشروط كانت عند العرف هي التي فيها هذه الشروط، فإذا تعذّر أحد هذه صدق الميسور على الفاقد لها، ولولا هذه المسامحة لم يجر الاستصحاب بالتقرير المتقدّم[4].

نعم، لو كان بين واجد الشرط وفاقده تغاير كلّي في العرف ـ نظير الرقبة الكافرة بالنسبة إلى المؤمنة، أو الحيوان الناهق بالنسبة إلى الناطق، وكذا

---

١. تقدّم في الصفحة: ٤٢٠.
٢. تقدّم في الصفحة: ٤٢٢.
٣. تقدّم في الصفحة: ٤٢٣.
٤. تقدّم في الصفحة: ٤٢١ ـ ٤٢٢.

ماء غير الرمّان بالنسبة إلى ماء الرمّان ـ لم يجر القاعدة المذكورة.

الاستدلال برواية عبد الأعلى على عدم سقوط المشروط بتعذّر شرطه

ويمكن أن يستدلّ على عدم سقوط المشروط بتعذّر شرطه برواية عبدالأعلى مولى آل سام، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارةً فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزّوجلّ: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1]، إمسح عليه»[2].

فإنّ معرفة حكم المسألة ـ أعني: المسح على المرارة من آية نفي الحرج ـ متوقّفة على كون تعسّر الشرط غير موجب لسقوط المشروط، بأن يكون المنفي ـ بسبب الحرج ـ مباشرة اليد الماسحة للرجل الممسوحة، ولا ينتفي بانتفائه أصل المسح المستفاد وجوبه من آية الوضوء؛ إذ لو كان سقوط المعسور ـ وهي المباشرة ـ موجباً لسقوط أصل المسح لم يكن معرفة وجوب المسح على المرارة من مجرّد نفي الحرج؛ لأنّ نفي الحرج ـ حينئذٍ ـ يدلّ على سقوط المسح في هذا الوضوء رأساً، فيحتاج وجوب المسح على المرارة إلى دليلٍ خاصّ خارجي.

فرعان:

لو دار الأمر بين ترك الجزء وترك الشرط

الأوّل: لو دار الأمر بين ترك الجزء وترك الشرط، كما في ما إذا لم يتمكّن من الإتيان بزيارة عاشوراء بجميع أجزائه في مجلس واحد ـ على القول باشتراط اتحاد المجلس فيها ـ فالظاهر تقديم ترك الشرط، فيأتي بالأجزاء تامّةً في غير المجلس؛ لأنّ فوات الوصف أولى من فوات الموصوف، ويحتمل التخيير.

لو جعل الشارع للكلّ بدلاً اضطرارياً

الثاني: لو جعل الشارع للكلّ بدلاً اضطرارياً كالتيمّم ففي تقديمه على

---

١. الحجّ (٢٢): ٧٨.

٢. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٧٨.

الناقص وجهان (١٨٨):

من أنّ مقتضى البدلية كونه بدلاً عن التامّ فيقدّم على الناقص كالمبدل.

ومن أنّ الناقص حال الاضطرار تامّ؛ لانتفاء جزئية المفقود، فيقدّم على البدل كالتامّ، ويدلّ عليه رواية عبدالأعلى المتقدّمة[١].

الأمر الثالث

لو دار الأمر بين الشرطية والجزئية

لو دار الأمر بين الشرطية والجزئية فليس في المقام أصل كلّي (١٨٩) يتعيّن به أحدهما، فلابدّ من ملاحظة كلّ حكم يترتّب على أحدهما وأنّه موافق للأصل أو مخالف له.

لو دار الأمر بين كون الشيء شرطاً أو مانعاً أو بين كونه جزءاً أو زيادة مبطلة

الأمر الرابع

لو دار الأمر بين كون شيء شرطاً أو مانعاً، أو بين كونه جزءاً وكونه زيادةً مبطلة، وفي التخيير هنا؛ لأنّه من دوران الأمر في ذلك الأمر بين الوجوب والتحريم، أو وجوب الاحتياط بتكرار العبادة وفعلها مرّةً مع ذلك الشيء وأُخرى بدونه، وجهان:

وجهان في المسألة

---

(١٨٨) أقويهما ثانيهما؛ لحكومة دليل الاجتزاء بالناقص ـ وكونه تامّاً حال تعذّر الجزء أو الشرط ـ على دليل البدل الاضطراري (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص٢٦٩؛ أوثق الوسائل، ص٣٩٣).

(١٨٩) فإذا علم اعتبار شيء وشكّ في كونه على وجه الجزئية أو الشرطية، فأصالة البراءة متعارضة من الجانبين. وتظهر الثمرة فيما لو لم يجب الستر والطهارة ـ مثلاً ـ في الشرائط، فإذا شكّ في كون الجلسة بين السجدتين جزءاً أو شرطاً وانكشفت عورة المصلّي فيها بطلت الصلاة على الجزئية دون الشرطية (أوثق الوسائل، ص٣٩٣).

---

١. تقدّمت في الصفحة السابقة.

مثاله: الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة، حيث قيل بوجوبه[١]، وقيل بوجوب الإخفات وإبطال الجهر[٢]، وكالجهر بالبسملة في الركعتين الأخيرتين، وكتدارك الحمد عند الشكّ فيه بعد الدخول في السورة.

التخيير والدليل عليه

فقد يرجّح الأوّل: أمّا بناءً على ما اخترناه من أصالة البراءة مع الشكّ في الشرطية والجزئية: فلأنّ المانع من إجراء البراءة عن اللزوم الغيري في كلّ من الفعل والترك ليس إلّا لزوم المخالفة القطعية، وهي غير قادحة؛ لأنّها لا تتعلّق بالعمل؛ لأنّ واحداً من فعل ذلك الشيء وتركه ضروري مع العبادة، فلا يلزم من العمل بالأصل في كليهما معصية متيقّنة، كما كان يلزم في طرح المتباينين كالظهر والجمعة.

مع أنّ إيجاب الاحتياط مع الجهل مستلزم لإلغاء شرطية الجزم بالنيّة واقتران الواجب الواقعي بنيّة الإطاعة به بالخصوص مع التمكّن.

وجوب الاحتياط والدليل عليه

هذا، وقد يرجّح الثاني وإن قلنا بعدم وجوبه في الشكّ في الشرطية والجزئية؛ لأنّ مرجع الشكّ هنا إلى المتباينين (١٩٠)؛ لمنع جريان أدلّة نفي الجزئية والشرطية عند الشكّ في المقام (١٩١).

وما ذكر: من أنّ إيجاب الأمر الواقعي المردّد بين الفعل والترك مستلزم

---

(١٩٠) فإنّ الواجب إنّما هو أحد الخاصّين اللذينِ لا جامع بينهما بحسب الخارج؛ حيث إنّ الماهية في أحدهما مقيّدة بوجود ما شكّ في شرطيّته ومانعيّته، وفي الآخر بعدمه (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص ٢٧٠).

(١٩١) لفرض العلم الإجمالي بشرطيّة واحد من الفعل والترك، وعدم قدحه في العمل بأصالة البراءة إنّما هو فيما دار الأمر بين الأقلّ والأكثر دون المتباينين (أوثق الوسائل، ص ٣٩٤).

---

١. لم نعثر عليه.

٢. من القائلين به الشهيد الأوّل في البيان، ص ١٦٢؛ وفي الدروس، ج ١، ص ١٧٥.

لإلغاء الجزم بالنيّة مدفوع بالتزام ذلك، ولا ضير فيه، ولذا وجب تكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين، وإلى الجهات الأربع، وتكرار الوضوء بالماءين عند اشتباه المطلق والمضاف مع وجودهما، والجمع بين الوضوء والتيمّم إذا فقد أحدهما.

مع أنّ ما ذكرنا في نفي كلّ من الشرطية والمانعية بالأصل إنّما يستقيم لو كان كلّ من الفعل والترك توصّلياً على تقدير الاعتبار، وإلّا فيلزم من العمل بالأصلين مخالفة عملية(١٩٢)، كما لا يخفى.

التحقيق في المسألة

والتحقيق: أنّه إن قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشكّ في الشرطية والجزئية وعدم حرمة المخالفة القطعية للواقع إذا لم تكن عملية، فالأقوى التخيير هنا، وإلّا تعيّن الجمع بتكرار العبادة، ووجهه يظهر ممّا ذكرنا.

---

(١٩٢) يعني: فيما لم ينو القربة بالنسبة إلى المشكوك فعلاً أو تركاً، وإلّا فلو كان الإتيان قربيّاً ـ ولو بنحو الرجاء ـ لم تلزم المخالفة القطعية؛ فإنّ المورد من قبيل دوران الأمر بين الفعل والترك مع كون أحدهما المعيّن عباديّاً وهو الفعل (مشكيني).

المطلب الثالث
في اشتباه الواجب بالحرام

بأن يعلم (١٩٣) أنّ أحد الفعلين واجب والآخر محرّم واشتبه أحدهما بالآخر. وأمّا لو علم أنّ واحداً من الفعل والترك واجب والآخر محرّم فهو خارج عن هذا المطلب؛ لأنّه من دوران الأمر بين الوجوب والحرمة الذي تقدّم حكمه في المطلب الثالث من مطالب الشكّ في التكليف.

حكم المسالة

والحكم فيما نحن فيه وجوب الإتيان بأحدهما وترك الآخر مخيّراً في ذلك؛ لأنّ الموافقة الاحتمالية في كلا التكليفين أولى من الموافقة القطعية في أحدهما مع المخالفة القطعية في الآخر؛ ومنشأ ذلك، أنّ الاحتياط لدفع الضرر المحتمل لا يحسن بارتكاب الضرر المقطوع، والله أعلم.

---

(١٩٣) كالظهر والجمعة بناءً على وجوب إحداهما وحرمة الأُخرى ذاتاً لا تشريعاً، والحاصل: أنّ موضوع البحث هنا فيما تعدّد الموضوع بأن كان هنا فعلان ودار الأمر بين وجوب أحدهما وحرمة الآخر، سواء أكانت الشبهة ناشئة من فقدان النصّ أو إجماله أو تعارضه أو كانت الشبهة موضوعية؛ لاتّحاد الدليل في كلّ ذلك. وأمّا إذا اتّحد الموضوع بأن دار الأمر في فعل بين كونه واجباً وحراماً، فهو خارج عن هذا المطلب وداخل في مسائل الشكّ في التكليف (أوثق الوسائل، ص٣٩٦).

خاتمة
فيما يعتبر في العمل بالأصل

ما يعتبر في العمل بالاحتياط

والكلام تارةً في الاحتياط، وأُخرى في البراءة.

أمّا الاحتياط:

لا يعتبر في الاحتياط إلّا إحراز الواقع

فالظاهر أنّه لا يعتبر في العمل به أمر زائد على تحقّق موضوعه، ويكفي في موضوعه إحراز الواقع المشكوك فيه به ولو كان على خلافه دليل اجتهادي بالنسبة إليه؛ فإنّ قيام الخبر الصحيح على عدم وجوب شيء لا يمنع من الاحتياط فيه؛ لعموم أدلّة رجحان الاحتياط، غاية الأمر عدم وجوب الاحتياط، وهذا ممّا لا خلاف فيه ولا إشكال.

إنّما الكلام يقع في بعض الموارد، من جهة تحقّق موضوع الاحتياط وإحراز الواقع، كما في العبادات المتوقّفة صحّتها على نيّة الوجه، فإنّ المشهور أنّ الاحتياط فيها غير متحقّق إلّا بعد فحص المجتهد عن الطرق الشرعية المثبتة لوجه الفعل، وعدم عثوره على طريق منها؛ لأنّ نيّة الوجه حينئذٍ ساقطة قطعاً.

المشهور عدم تحقّق الاحتياط في العبادات إلّا بعد فحص المجتهد

فإذا شكّ في وجوب غسل الجمعة واستحبابه أو في وجوب السورة واستحبابها فلا يصحّ له الاحتياط بإتيان الفعل قبل الفحص عن الطرق الشرعية؛ لأنّه لا يتمكّن من الفعل بنيّة الوجه، والفعل بدونها غير مجدٍ بناءً

على اعتبار نيّة الوجه؛ لفقد الشرط، فلا يتحقّق قبل الفحص إحراز الواقع. فإذا تفحّص، فإن عثر على دليل الوجوب أو الاستحباب أتى بالفعل ناوياً لوجوبه أو استحبابه، وإن لم يعثر عليه فله أن يعمل بالاحتياط؛ لأنّ المفروض سقوط نيّة الوجه؛ لعدم تمكّنه منها.

وكذا لا يجوز للمقلّد الاحتياط قبل الفحص عن مذهب مجتهده. نعم، يجوز له بعد الفحص.

المشهور بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد

ومن هنا قد اشتهر بين أصحابنا أنّ عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد غير صحيحة وإن علم إجمالاً بمطابقتها للواقع، بل يجب أخذ أحكام العبادات عن اجتهاد أو تقليد[1].

ثمّ إنّ هذه المسألة ـ أعني بطلان عبادة تارك الطريقين ـ يقع الكلام فيها في مقامين؛ لأنّ العامل التارك في عمله لطريقي الاجتهاد والتقليد، إمّا أن يكون حين العمل بانياً على الاحتياط وإحراز الواقع، وإمّا أن لا يكون كذلك(١٩٤). والمتعلّق بما نحن فيه هو الأوّل، وأمّا الثاني: فسيجيء الكلام فيه في شروط البراءة[2]. فنقول:

لو كان التارك للطريقين بانياً على الاحتياط

إنّ الجاهل التارك للطريقين الباقي على الاحتياط على قسمين؛ لأنّ إحرازه الواقع: تارةً لا يحتاج إلى تكرار العمل، كالآتي بالسورة في صلاته احتياطاً، وغير ذلك من موارد الشكّ في الشرطية والجزئية.

وأُخرى يحتاج إلى التكرار كما في المتبائنين، كالجاهل بوجوب القصر

---

(١٩٤) بأن كان بانياً على العمل بأحد المحتملات، طابق الواقع أم لا (أوثق الوسائل، ص٣٩٨).

---

١. روض الجنان، ج ٢، ص ٦٦٣؛ قوانين الأصول، ج ٢، ص ١٤٠ وما بعدها.

٢. يأتي في الصفحة: ٤٣٨ وما بعدها.

والإتمام في سير أربع فراسخ، والجاهل بوجوب الظهر أو الجمعة عليه.

الأقوى الصحّة إذا لم يستوقف الاحتياط على التكرار

أمّا الأوّل: فالأقوى فيه الصحّة، بناءً على عدم اعتبار نيّة الوجه في العمل، والكلام في ذلك قد حرّرناه في الفقه في نيّة الوضوء[1].

نعم، لو شكّ في اعتبارها ولم يقم دليل معتبر ـ من شرع أو عرف ـ حاكم بتحقّق الإطاعة بدونها كان مقتضى الاحتياط اللازم الحكم بعدم الاكتفاء بعبادة الجاهل، حتّى على المختار من إجراء البراءة في الشكّ في الشرطية؛ لأنّ هذا الشرط ليس على حدّ سائر الشروط المأخوذة في المأمور به الواقعة في حيّز الأمر، حتّى إذا شكّ في تعلّق الإلزام به من الشارع حكم العقل بقبح المؤاخذة المسبّبة عن تركه، والنقل بكونه مرفوعاً عن المكلّف، بل هو على تقدير اعتباره شرط لتحقّق الإطاعة وسقوط المأمور به وخروج المكلّف عن العهدة، ومن المعلوم أنّ مع الشكّ في ذلك لابدّ من الاحتياط وإتيان المأمور به على وجه يقطع معه بالخروج عن العهدة.

وبالجملة، فحكم الشكّ في تحقّق الإطاعة والخروج عن العهدة بدون الشيء غير حكم الشكّ في أنّ أمر المولى متعلّق بنفس الفعل لا بشرط أو به بشرط كذا. والمختار في الثاني البراءة، والمتعيّن في الأوّل الاحتياط.

لكنّ الإنصاف أنّ الشكّ في تحقّق الإطاعة بدون نيّة الوجه غير متحقّق(١٩٥)؛ لقطع العرف بتحقّقها، وعدّهم الآتي بالمأمور به بنيّة الوجه الثابت عليه

---

(١٩٥) لأنّه يمكن الجزم بعدم مدخلية قصده في حصول الغرض بملاحظة أنّه لو كان له مدخلية في ذلك كان على الشارع بيانه لئلّا يخلّ بغرضه؛ حيث إنّه كثيراً ما يغفل عنه فلا يحتمل مدخليته في حصوله حتّى يجب تحصيله، مع أنّه ليس في الشرع منه عين ولا أثر (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص ٢٧٠).

---

١. راجع كتاب الطهارة، للشيخ الأعظم، ج ٢، ص ٣١ وما بعدها.

في الواقع مطيعاً وإن لم يعرفه تفصيلاً(١٩٦)، بل لا بأس بالإتيان به بقصد القربة المشتركة بين الوجوب والندب من غير أن يقصد الوجه الواقعي المعلوم للفعل إجمالاً. وتفصيل ذلك في الفقه[١].

الأحوط عدم الاكتفاء بالاحتياط

إلّا أنّ الأحوط عدم اكتفاء الجاهل عن الاجتهاد أو التقليد بالاحتياط؛ لشهرة القول بذلك بين الأصحاب، ونقل غير واحد[٢] اتّفاق المتكلّمين على وجوب إتيان الواجب والمندوب لوجوبه أو ندبه أو لوجههما. ونقل السيّد الرضي قدّس سرّه إجماع أصحابنا على بطلان صلاة من صلّى صلاة لا يعلم أحكامها، وتقرير أخيه الأجلّ علم الهدى‏ له على ذلك في مسألة الجاهل بالقصر[٣].

بل يمكن أن يجعل هذان الاتّفاقان المحكيّان من أهل المعقول والمنقول المعتضدان بالشهرة العظيمة دليلاً في المسألة. فضلاً عن كونهما منشأً للشكّ الملزم للاحتياط كما ذكرنا[٤].

لو توقف الاحتياط على التكرار

وأمّا الثاني: وهو ما يتوقّف الاحتياط فيه على تكرار العبادة، فقد يقوى في النظر ـ أيضاً ـ جواز ترك الطريقين فيه إلى الاحتياط بتكرار العبادة بناءً على عدم اعتبار نيّة الوجه.

---

(١٩٦) يعني: الوجه بأن كان الفعل في نظره مردّداً بين الوجوب والاستحباب. وقوله: «بقصد القربة» يعني: القربة المطلقة وإن لم يقصد الوجه الواقعي (أوثق الوسائل، ص٣٩٨).

---

١. راجع كتاب الطهارة، للشيخ الأعظم، ج ٢، ص ٣٥.

٢. منهم نصير الدين الطوسي في تجريد الاعتقاد، ص ٣٠١؛ العلّامة الحلّي في قواعد الأحكام، ج ١، ص ١٩٩؛ الشهيد الأوّل في الذكرى، ج ٣، ص ٢٤٨؛ الخوانساري في مشارق الشموس، ص ٩٠.

٣. رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٣٨٣.

٤. تقدّم في الصفحة: ٤٣٥.

قـوّة احـتمال اعـتبار الإطـاعة التـفصيلية دون الاحتمالية

لكنّ الإنصاف: عدم العلم بكفاية هذا النحو من الإطاعة الإجمالية وقـوّة احتمال اعتبار الإطاعة التفصيلية في العبادة، بأن يعلم المكلّف حين الاشتغال بما يجب عليه أنّه هو الواجب عليه.

ولذا يعدّ تكرار العبادة ـ لإحراز الواقع ـ مع التمكّن من العلم التفصيلي به أجنبياً عن سيرة المتشرّعة، بل من أتى بصلوات غير محصورة لإحراز شروط صلاة واحدة ـ بأن صلّى في موضع تردّد فيه القبلة بين أربع جهات في خمسة أثواب، أحدها طاهر، ساجداً على خمسة أشياء، أحدها ما يـصحّ السـجود عليه مائة صلاة ـ مع التمكّن من صلاة واحـدة، يـعلم فـيها تـفصيلاً اجـتماع الشروط الثلاثة، يعدّ في الشرع والعرف لاعباً بأمر المولى.

والفرق بين الصلوات الكثيرة وصلاتين لا يرجع إلى محصّل.

نعم، لو كان ممّن لا يتمكّن مـن العـلم التـفصيلي كـان ذلك مـنه محـموداً مشكوراً.

وبالي: أنّ صاحب الحدائـق‏ يـظهر مـنه دعـوى الاتـفاق عـلى عـدم مشروعية التكرار مع التمكّن من العلم التفصيلي[1].

ولقد بالغ الحلّي في السرائر[2]، حتّى أسقط اعتبار الشرط المجهول تفصيلاً ولم يجوّز التكرار المحرز له، فأوجب الصلاة عارياً على من عنده ثوبان مشتبهان ولم يجوّز تكرار الصلاة فيهما مع ورود النصّ به لكـن مـن طـريق الآحـاد[3]؛ مستنداً في ذلك إلى وجوب مقارنة الفعل الواجب لوجهه.

وكما لا يجوز الدخول في العمل بـانياً عـلى إحـراز الواقـع بـالتكرار كـذا

١. الحدائق الناضرة، ج ٥، ص ٤٠٦.

٢. السرائر، ج ١، ص ١٨٥.

٣. الفـقيه، ج ١، ص ٢٤٩، ح ٧٥٦؛ تـهذيب الأحكـام، ج ٢، ص ٢٢٦، ح ٨٨٧؛ وسـائل الشـيعة، ج ٣، ص ٥٠٥، ح ٤٢٩٨.

لا يجوز بانياً على الفحص بعد الفراغ، فإن طابق الواقع وإلّا أعاده.

لو دخل في العبادة بنيّة الجزم ثمّ اتّفق ما يوجب تردّده في الصحّة والبطلان

ولو دخل في العبادة بنيّة الجزم ثمّ اتفق له ما يوجب تردّده في الصحّة ووجوب الإتمام وفي البطلان ووجوب الاستئناف، ففي جواز الإتمام بانياً على الفحص بعد الفراغ والإعادة مع المخالفة وعدمه وجهان:

من اشتراط العلم بالصحّة حين العمل كما ذكرنا، ولذا لم يجوّز هذا من أوّل الأمر. وبعبارة أُخرى: الجزم بالنيّة معتبر في الاستدامة كالابتداء.

ومن أنّ المضيّ في العمل ولو متردّداً بانياً على استكشاف حاله بعد الفراغ؛ محافظةً على عدم إبطال العمل ـ المحتمل حرمته واقعاً على تقدير صحّته ـ ليس بأدون من الإطاعة التفصيلية، ولا يأباه العرف ولا سيرة المتشرّعة.

وبالجملة: فما اعتمد عليه ـ في عدم جواز الدخول في العمل متردّداً ـ من السيرة العرفيّة والشرعية غير جارٍ في المقام.

إمكان التفصيل بين كون الموجب للتردّد مما يعمّ به البلوى وغيره

ويمكن التفصيل بين كون الحادث الموجب للتردّد في الصحّة ممّا وجب على المكلّف تعلّم حكمه قبل الدخول في الصلاة؛ لعموم البلوى، كأحكام الخلل الشائع وقوعها وابتلاء المكلّف بها، فلا يجوز لتارك معرفتها إذا حصل له التردّد في الأثناء المضيّ والبناء على الاستكشاف بعد الفراغ؛ لأنّ التردّد حصل من سوء اختياره، فهو في مقام الإطاعة كالداخل في العمل متردّداً. وبين كونه ممّا لا يتّفق إلّا نادراً؛ ولأجل ذلك لا يجب تعلّم حكمه قبل الدخول؛ للوثوق بعدم الابتلاء غالباً، فيجوز هنا المضيّ في العمل على الوجه المذكور.

هذا بعض الكلام في الاحتياط.

ما يعتبر في العمل بالبراءة

وأمّا البراءة:

فإن كان الشكّ الموجب للرجوع إليها من جهة الشبهة في الموضوع فقد

تقدّم[١] أنّها غير مشروطة بالفحص عن الدليل المزيل لها، وإن كان من جهة الشبهة في الحكم الشرعي، فالتحقيق: أنّه ليس لها إلّا شرط واحد، وهو الفحص عن الأدلّة الشرعية.

عدم اعتبار الفحص في الشبهة الموضوعيّة

والكلام يقع تارةً في أصل الفحص، وأُخرى في مقداره.

[وجوب أصل الفحص]

أدلّة وجوب الفحص

أمّا وجوب أصل الفحص، وحاصله: عدم معذورية الجاهل المقصّر في التعلّم، فيدلّ عليه وجوه:

١. الإجماع

الأوّل: الإجماع القطعي على عدم جواز العمل بأصل البراءة قبل استفراغ الوسع في الأدلّة.

٢. ما دلّ على وجوب تحصيل العلم

الثاني: الأدلّة الدالّة على وجوب تحصيل العلم، مثل آيتي النفر للتفقّه وسؤال أهل الذكر[٢]، والأخبار الدالّة على وجوب تحصيل العلم[٣] وتحصيل التفقّه[٤] والذمّ على ترك السؤال[٥].

٣. ما دلّ على مؤاخذة الجهّال

الثالث: ما دلّ على مؤاخذة الجهّال بفعل المعاصي المجهولة، المستلزم لوجوب تحصيل العلم؛ لحكم العقل بوجوب التحرّز عن مضرّة العقاب، مثل قوله ﷺ في من غسّل مجدوراً أصابته جنابة فكزّ فمات: «قتلوه، قتلهم الله، ألا سألوا، ألا يمّموه»[٦].

---

١. تقدّم في الصفحة: ٢٩٣ ـ ٢٩٤.

٢. التوبة (٩): ١٢٢، النحل (١٦): ٤٣.

٣. الكافي، ج ١، ص ٣٠، باب فرض العلم؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٠، الباب ٤.

٤. نفس المصدر.

٥. الكافي، ج ١، ص ٤٠، باب سؤال العالم وتذاكره.

٦. الكافي، ج ٣، ص ٦٨، ح ٤؛ وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٣٤٧، ح ٣٨٢٩.

وقوله ﷺ لمن أطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء: «ماكان أسوء حالك لو متّ على هذه الحالة»، ثمّ أمره بالتوبة وغسلها[1].

وما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَالِغَةُ﴾[2]، من أنّه: «يقال للعبد يوم القيمة: هل علمت؟ فإن قال: نعم، قيل: فهلّا عملت؟ وإن قال: لا، قيل له: هلّا تعلّمت حتّى تعمل؟»[3].

وما رواه القمّي في تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائكةُ ظَالِمِى أَنفُسِهِمْ﴾، نزلت في من اعتزل عن أمير المؤمنين ﷺ ولم يقاتل معه، ﴿قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ أي: لم نعلم من الحقّ، فقال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا﴾[4]، أي: دين الله وكتابه واضحاً متّسعاً فتنظروا فيه فترشدوا وتهتدوا به سبيل الحقّ[5].

الرابع: أنّ العقل لا يعذر الجاهل القادر على الاستعلام في المقام، الذي نظيره في العرفيّات ما إذا ورد من يدّعي الرسالة من المولى وأتى بطومارٍ يدّعي أنّ الناظر فيه يطّلع على صدق دعواه أو كذبها، فتأمّل (١٩٧).

---

(١٩٧) لعلّه إشارة إلى أنّ المثال وإن كان من باب وجوب النظر إلى معجزة من يدّعي النبوة؛ حيث إنّهم حكموا باستقلال العقل به وبعدم معذوريّته في تركه مستندين في ذلك إلى وجوب دفع الضرر المحتمل، إلّا أن الشكّ في بعض الأحكام بعد الايمان والإذعان

---

١. الكافي، ج ٦، ص ٤٣٢، ح ١٠؛ الفقيه، ج ١، ص ٨٠، ح ١٧٧؛ تهذيب الأحكام، ج ١، ص ١١٦، ح ٣٠٤؛ وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٣٣١، ح ٣٧٩٥.

٢. الأنعام (٦): ١٤٩.

٣. الأمالي للطوسي، ص ٩، ح ١٠؛ الأمالي للمفيد، ص ٢٢٨، المجلس ٢٦، ح ٦؛ بحار الأنوار، ج ١، ص ١٧٧، ح ٥٨.

٤. النساء (٤): ٩٧.

٥. تفسير القمّي، ج ١، ص ١٤٩.

والنقل الدالّ على البراءة في الشبهة الحكمية معارض بما تقدّم من الأخبار الدالّة على وجوب الاحتياط حتى يسأل عن الواقعة[١]، كما في صحيحة عبدالرحمن المتقدّمة[٢]، وما دلّ على وجوب التوقّف[٣] بناءً على الجمع بينها وبين أدلّة البراءة بحملها على صورة التمكّن من إزالة الشبهة.

العلم الإجمالي

الخامس: حصول العلم الإجمالي لكلّ أحد ـ قبل الأخذ في استعلام المسائل ـ بوجود واجبات ومحرّمات كثيرة في الشريعة، ومعه لا يصحّ التمسّك بأصل البراءة؛ لما تقدّم من أنّ مجراه الشكّ في أصل التكليف لا في المكلّف به مع العلم بالتكليف[٤].

المناقشة في العلم الإجمالي

وهذا الوجه لا يخلو عن نظر، فراجع(١٩٨) ما ذكرنا في ردّ استدلال الأخباريين على وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية بالعلم الإجمالي[٥].

الأولى في الاستدلال ما ذكر في الوجه الرابع من الدليل العقلي

وكيف كان: فالأولى ما ذكر في الوجه الرابع من أنّ العقل لا يعذر الجاهل

بكثير منها مثل ذلك كما يظهر من مراجعة الوجدان واتّفاق العقلاء على استحقاق العبد للعقاب فيما خالف مولاه في واحد من أوامره ونواهيه قد شكّ فيه ولم يتفحّص عنه أصلاً (مشكيني).

(١٩٨) حاصله: انحلال العلم الإجمالي: فإنّه بعد البناء على حجّية كثير من الأخبار المدوّنة في الكتب المعتبرة لا يبقى العلم الإجمالي بوجود واجبات ومحرّمات كثيرة في الوقائع المشتبهة أثر بالنسبة إلى الوقائع التي لا يمكن استفادة حكمها من تلك الأخبار؛ للعلم بحجّيتها ودلالتها على واجبات ومحرّمات كثيرة يحتمل انحصار التكاليف الواقعية المعلومة بالإجمال فيها (الفوائد الرضوية، المحقّق الهمداني، ص٢٨٦).

---

١. تقدّمت في الصفحة: ٢٥٠ وما بعدها.

٢. تقدّمت في الصفحة: ٢٥٠.

٣. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٢٤٢ ـ ٢٤٤.

٤. تقدّم في الصفحة: ٢١٠.

٥. تقدّم في الصفحة: ٢٦٢ ـ ٢٦٣.

القادر على الفحص، كما لا يعذر الجاهل بالمكلّف به العالم به إجمالاً. ومناط عدم المعذورية في المقامين هو عدم قبح مؤاخذة الجاهل فيهما، فاحتمال الضرر بارتكاب الشبهة غير مندفع بما يأمن معه من ترتّب الضرر.

ألا ترى أنّهم حكموا باستقلال العقل بوجوب النظر في معجزة مدّعي النبوّة وعدم معذوريته في تركه، مستندين في ذلك إلى وجوب دفع الضرر المحتمل، لا إلى أنّه شكّ في المكلّف به.

هذا كلّه مع أنّ في الوجه الأوّل ـ وهو الإجماع القطعي ـ كفاية.

ثمّ إنّ في حكم أصل البراءة كلّ أصل عملي خالف الاحتياط.

بقي الكلام في حكم الأخذ بالبراءة مع ترك الفحص، والكلام إمّا في استحقاقه العقاب، وإمّا في صحّة العمل الذي أُخذ فيه بالبراءة.

[الحكم التكليفي للأخذ بالبراءة مع ترك الفحص]

المشهور أنّ عقاب الجاهل المقصّر على مخالفة الواقع

أمّا العقاب: فالمشهور أنّه على مخالفة الواقع لو اتفقت، فإذا شرب العصير العنبي من غير فحص عن حكمه فإن لم يتّفق كونه حراماً واقعاً فلا عقاب، ولو اتفقت حرمته كان العقاب على شرب العصير لا على ترك التعلّم.

عدم العقاب مع عدم مخالفة الواقع

أمّا الأوّل: فلعدم المقتضي للمؤاخذة(١٩٩)، عدا ما يتخيّل من ظهور أدلّة وجوب الفحص وطلب تحصيل العلم في الوجوب النفسي.

وهو مدفوع بأنّ المستفاد من أدلّته بعد التأمّل إنّما هو وجوب الفحص لئلّا يقع في مخالفة الواقع، كما لا يخفى. أو ما يتخيّل من قبح التجرّي، بناءً على أنّ الإقدام على ما لا يؤمن كونه مضرّة كالإقدام على ما يعلم كونه كذلك، كما

---

(١٩٩) أي: عدم العقاب إذا لم يتّفق كونه حراماً (أوثق الوسائل، ص٤٠٠).

صرّح به جماعة منهم الشيخ في العدّة[١] وأبو المكارم في الغنية[٢]، لكنّا قد أسلفنا الكلام فيه صغرىً وكبرىً[٣].

الاستدلال على العقاب عند مخالفة الواقع

وأمّا الثاني: فلوجود[(٢٠٠)] المقتضي، وهو الخطاب الواقعي الدالّ على وجوب الشيء أو تحريمه، ولا مانع منه عدا ما يتخيّل من جهل المكلّف به، وهو غير قابل للمنع عقلاً ولا شرعاً.

عدم كون الجهل مانعاً من العقاب لا عقلاً ولا شرعاً

أمّا العقل: فلا يقبح مؤاخذة الجاهل التارك للواجب إذا علم أنّ بناء الشارع على تبليغ الأحكام على النحو المعتاد المستلزم لاختفاء بعضها لبعض الدواعي وكان قادراً على إزالة الجهل عن نفسه.

وأمّا النقل: فقد تقدّم[٤] عدم دلالته على ذلك؛ فإنّ الظاهر منها ـ ولو بعد ملاحظة ما تقدّم من أدلّة الاحتياط[٥] ـ الاختصاص بالعاجز.

مضافاً إلى ما تقدّم[٦] في بعض الأخبار المتقدّم في الوجه الثالث المؤيّدة بغيرها، مثل رواية تيمّم عمّار المتضمّنة لتوبيخ النبيّ ﷺ إيّاه بقوله: «**أفلا صنعت هكذا**»[٧].

الاستدلال على العقاب بالإجماع على مؤاخذه الكفّار على الفروع.

وقد يستدلّ أيضاً بالإجماع على مؤاخذة الكفّار على الفروع مع أنّهم

---

(٢٠٠) يعني: ترتّب العقاب على مخالفة الواقع (أوثق الوسائل، ص ٤٠٠).

---

١. العدّة في أصول الفقه، ج ٢، ص ٧٤٢ـ٧٤٣.

٢. أنظر غنية النزوع، ج ١، ص ٣٦٣.

٣. تقدّم في الصفحة: ٢٦٤.

٤. تقدّم في الصفحة: ٤٣٩ـ٤٤٢.

٥. تقدّم في الصفحة: ٢٤٠ وما بعدها.

٦. تقدّم في الصفحة: ٤٣٩.

٧. الفقيه، ج ١، ص ١٠٤، ح ٢١٣؛ عوالي اللئالي، ج ٣، ص ٤٤، ح ١٢٣؛ وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٣٦٠، ح ٣٨٦٨.

جاهلون بها.

وفيه: أنّ معقد الإجماع تساوي الكفّار والمسلمين في التكليف بالفروع كالأُصول، ومؤاخذتهم عليها بالشروط المقرّرة للتكليف، وهذا لا ينفي دعوى اشتراط العلم بالتكليف في حقّ المسلم والكافر.

جعل العقاب على ترك التعلّم في كلام صاحب المدارك

وقد خالف فيما ذكرنا صاحب المدارك[1] تبعاً لشيخه المحقّق الأردبيلي[2]، حيث جعلا عقاب الجاهل على ترك التعلّم؛ لقبح تكليف الغافل، وفهم منه بعض المدقّقين[3] أنّه قول بالعقاب على ترك المقدّمة دون ذي المقدّمة.

توجيه كلام صاحب المدارك

ويمكن توجيه كلامه (٢٠١): بإرادة استحقاق عقاب ذي المقدّمة حين ترك المقدّمة؛ فإنّ من شرب العصير العنبي غير ملتفت حين الشرب إلى احتمال كونه حراماً قبح توجّه النهي إليه في هذا الزمان؛ لغفلته، وإنّما يعاقب على

---

(٢٠١) وجّه كلام الأردبيلي (مجمع الفائدة والبرهان، ج ٢، ص ١١٠) وصاحب المدارك ﴿﴾ (مدارك الأحكام، ج ٢، ص ٣٤٤ و ج ٣، ص ٢١٩) بوجهين: أحدهما: أنّهما أرادا الاستحقاق على ذي المقدمة ونفس الواقع المتروك، إلّا أنّه حاصل في زمان ترك المقدّمة فيستحقّ المكلّف عقاب شرب الخمر بترك التعلّم الموجب للغفلة بعد حصول التنبيه والالتفات وعقاب ترك الحجّ بترك السفر الذي لا يقدر بعده إلى السفر.

وثانيهما: أرادا الاستحقاق على ترك نفس المقدّمة، وأمّا ذو المقدّمة: فهو غير مكلّف به فلا عقاب عليه، وإليه أشار بقوله: «ومن هنا قد يلتجئ».

ووجّه كلام المشهور بوجوه ثلاثة: استحقاق العقاب على الواقع مع بقاء التكليف إلى زمان المخالفة، واستحقاقه عليه عند المخالفة مع سقوط التكليف عند ترك المقدّمة، واستحقاقه عليه حين ترك المقدّمة (مشكيني).

---

١. مدارك الأحكام، ج ٢، ص ٣٤٤ ـ ٣٤٥.

٢. مجمع الفائدة والبرهان، ج ٢، ص ١١٠.

٣. منهم المحقّق الخوانساري في شرح اللمعة الدمشقية، ص ٣٤٥.

النهي الموجّه إليه قبل ذلك حين التفت إلى أنّ في الشريعة تكاليف لا يمكن امتثالها إلّا بعد معرفتها، فإذا ترك المعرفة عوقب عليه من حيث إفضائه إلى مخالفة تلك التكاليف، ففي زمان الارتكاب لا تكليف؛ لانقطاع التكاليف حين ترك المقدّمة وهي المعرفة.

ونظيره، من ترك قطع المسافة في آخر أزمنة الإمكان؛ حيث إنّه يستحقّ أن يعاقب عليه؛ لإفضائه إلى ترك أفعال الحجّ في أيّامها، ولا يتوقّف استحقاق عقابه على حضور زمان أيّام الحجّ وأفعاله.

ما هو مراد المشهور القائلين بالعقاب على مخالفة الواقع

وحينئذٍ: فإن أراد المشهور (٢٠٢) توجّه النهي إلى الغافل حين زمان غفلته فلا ريب في قبحه.

وإن أرادوا استحقاق العقاب على المخالفة وإن لم يتوجّه إليه نهي وقت المخالفة، فإن أرادوا أنّ الاستحقاق على المخالفة وقت المخالفة لاقبلها لعدم تحقّق معصيةٍ ففيه:

أنّه لا وجه لترقّب حضور زمان المخالفة؛ لصيرورة الفعل مستحيل الوقوع لأجل ترك المقدّمة. مضافاً إلى شهادة العقلاء قاطبة بحسن مؤاخذة من رمى سهماً لا يصيب زيداً ولا يقتله إلّا بعد مدّة مديدة بمجرّد الرمي.

وإن أرادوا استحقاق العقاب في زمان ترك المعرفة على ما يحصل بعد من المخالفة فهو حسن لا محيص عنه.

ظاهر بعض كلماتهم توجّه النهي إلى الجاهل حين غفلته

هذا ولكن بعض كلماتهم ظاهرة في الوجه الأوّل، وهو توجّه النهي إلى الجاهل (٢٠٣) حين عدم التفاته؛ فإنّهم يحكمون بفساد الصلاة في المغصوب

---

(٢٠٢) حاصله: أنّه لا محيص لهم عن القول بالوجه الأخير وهو الذي حمل عليه كلام الأردبيلي أوّلاً (مشكيني).

(٢٠٣) حاصله: أنّ شرطية شيء في العبادة إذا نشأت من النهي التكليفي كإباحة

جاهلاً بالحكم؛ لأنّ الجاهل كالعامد، وأنّ التحريم لا يتوقّف على العلم به[١]، ولولا توجّه النهي إليه حين المخالفة لم يكن وجه لبطلان الصلاة، بل كان كناسي الغصبية.

والاعتذار عن ذلك: بأنّه يكفي في البطلان اجتماع الصلاة المأمور بها مع ما هو مبغوض في الواقع ومعاقب عليه ولو لم يكن منهياً عنه بالفعل.

مدفوع ـ مضافاً إلى عدم صحّته في نفسه ـ: بأنّهم صرّحوا بصحّة صلاة من توسّط أرضاً مغصوبة في حال الخروج عنها؛ لعدم النهي عنه وإن كان آثماً بالخروج[٢]، إلّا أن يفرّق بين المتوسّط للأرض المغصوبة وبين الغافل، بتحقّق المبغوضية في الغافل، وإمكان تعلّق الكراهة الواقعية بالفعل المغفول عن حرمته مع بقاء الحكم الواقعي بالنسبة إليه؛ لبقاء الاختيار فيه وعدم ترخيص الشارع للفعل في مرحلة الظاهر، بخلاف المتوسّط؛ فإنّه يقبح منه تعلّق الكراهة الواقعية بالخروج كالطلب الفعلي لتركه؛ لعدم التمكّن من ترك الغصب.

الفرق بين جاهل الحكم وجاهل الموضوع في مسألة العبادة في الدار الغصبيّة

وممّا ذكرنا من عدم الترخيص يظهر الفرق بين جاهل الحكم وجاهل الموضوع(٢٠٤) المحكوم بصحّة عبادته مع الغصب وإن فرض فيه الحرمة الواقعية.

المكان الناشئة من النهي عن الغصب، فمقتضاه انتفاء الشرطية عند ارتفاع النهي والحكم بالصحّة لدى الجهل بذلك الحكم، فحكم المشهور بفساد صلاة الجاهل دليل على بقاء النهي (أوثق الوسائل، ص٤٠٢).

(٢٠٤) فإنّ الترخيص للفعل ثابت مع الجهل بالموضوع؛ لعدم وجوب الفحص في الشبهة الموضوعية دون الجهل بالحكم (أوثق الوسائل، ص٤٠٣).

---

١. منتهى المطلب، ج ٤، ص ٢٣٠؛ تحرير الأحكام، ج ١، ص ١٩٦؛ ذكرى الشيعة، ج ٣، ص ٤٩.

٢. راجع شرائع الإسلام، ج ١، ص ٧١؛ مدارك الأحكام، ج ٣، ص ٢١٩؛ جامع المقاصد، ج ٢، ص ١١٧؛ منتهى المطلب، ج ٤، ص ٣٠٠؛ مفتاح الكرامة، ج ٢، ص ١٩٩؛ جواهر الكلام، ج ٨، ص ٢٩٤.

الإشكال في ناسي الحكم خصوصاً المقصّر

نعم، يبقى الإشكال(٢٠٥) في ناسي الحكم، خصوصاً المقصّر. وللتأمّل في حكم عبادته مجال، بل تأمّل بعضهم[١] في ناسي الموضوع؛ لعدم الترخيص الشرعي من جهة الغفلة، فافهم.

ممّا يؤيّد مراد المشهور

وممّا يؤيّد إرادة المشهور للوجه الأوّل دون الأخير: أنّه يلزم ـ حينئذٍ(٢٠٦) ـ عدم العقاب في التكاليف الموقّتة التي لا تتنجّز على المكلّف إلّا بعد دخول أوقاتها، فإذا فرض غفلة المكلّف عند الاستطاعة عن تكليف الحجّ والمفروض أن لا تكليف قبلها فلا سبب هنا لاستحقاق العقاب رأساً. أمّا حين الالتفات إلى امتثال تكليف الحجّ فلعدم التكليف به؛ لفقد الاستطاعة. وأمّا بعد الاستطاعة؛ فلفقد الالتفات وحصول الغفلة. وكذلك الصلاة والصيام بالنسبة إلى أوقاتها.

عدم إباء كلام صاحب المدارك عن كون العلم واجباً نفسيّاً

ومن هنا قد يلتجأ إلى ما لا يأباه كلام صاحب المدارك[٢] ومن تبعه[٣] من أنّ العلم واجب نفسي، والعقاب على تركه من حيث هو لا من حيث إفضائه إلى المعصية، أعني ترك الواجبات وفعل المحرّمات المجهولة تفصيلاً.

---

(٢٠٥) إذ المتيقّن من حكم المشهور البطلان في الجهل بالحكم دون نسيانه، مع أنّه في حكم الجهل سيّما إذا كان عن تقصير، ولعلّ الأمر بالتامّل إشارة إلى مساواة حكمها لدى المشهور وإن لم يظهر من كلماتهم. (أوثق الوسائل، ص٤٠٣).

(٢٠٦) فإنّه لا ريب في عدم تنجّز التكليف بالواجبات المشروطة قبل تحقّق شروط وجوبها، فإذا حصلت الغفلة عنها قبل تحقّقها يرتفع التكليف عنها رأساً، أمّا قبل تحقّق شروطها: فواضح، وأمّا بعده: فلفرض عروض الغفلة (أوثق الوسائل، ص٤٠٢).

---

١. كالعلّامة في نهاية الإحكام، ج ١، ص ٣٤١؛ التذكرة، ج ٢، ص ٣٩٩.

٢. مدارك الأحكام، ج ٢، ص ٣٤٥.

٣. كالمحقّق السبزواري في ذخيرة المعاد، ص ١٦٧.

وما دلّ بظاهره ـ من الأدلّة المتقدّمة[١] ـ على كون وجوب تحصيل العلم من باب المقدّمة محمول على بيان الحكمة في وجوبه، وأنّ الحكمة في إيجابه لنفسه صيرورة المكلّف قابلاً للتكليف بالواجبات والمحرّمات حتّى لا يفوته منفعة التكليف بها ولا تناله مضرّة إهماله عنها؛ فإنّه قد تكون الحكمة في وجوب الشيء لنفسه صيرورة المكلّف قابلاً للخطاب، بل الحكمة الظاهرة في الإرشاد وتبليغ الأنبياء والحجج ﷺ ليس إلّا صيرورة الناس عالمين قابلين للتكاليف.

ظاهر أدلّة وجوب العلم كونه واجباً غيرياً

لكنّ الإنصاف ظهور أدلّة وجوب العلم في كونه واجباً غيرياً، مضافاً إلى ما عرفت من الأخبار في الوجه الثالث[٢] الظاهرة في المؤاخذة على نفس المخالفة.

ويمكن أن يلتزم ـ حينئذٍ ـ باستحقاق العقاب على ترك تعلّم التكاليف الواجب مقدّمةً، وإن كانت مشروطة بشروط مفقودة حين الالتفات إلى ما يعلمه إجمالاً من الواجبات المطلقة والمشروطة؛ لاستقرار بناء العقلاء في مثال الطومار المتقدّم[٣] على عدم الفرق في المذمّة على ترك التكاليف المسطورة فيه بين المطلقة والمشروطة، فتأمّل.

هذا خلاصة الكلام بالنسبة إلى عقاب الجاهل التارك للفحص العامل بما يطابق البراءة.

[الحكم الوضعي للأخذ بالبراءة مع ترك الفحص]

هل العمل الصادر من الجاهل التارك للفحص صحيح أو فاسد؟

وأمّا الكلام في الحكم الوضعي: وهي صحّة العمل الصادر من الجاهل

---

١. تقدّمت في الصفحة: ٤٣٩ـ ٤٤٠.

٢. تقدّم في الصفحة: ٤٣٩ـ ٤٤٠.

٣. تقدّم في الصفحة: ٤٤٠.

وفساده، فيقع الكلام فيه تارةً في المعاملات(٢٠٧)، وأُخرى في العبادات.

المشهور أنّ العبرة في المعاملات بمطابقة الواقع ومخالفته

أمّا المعاملات

فالمشهور فيها أنّ العبرة فيها بمطابقة الواقع ومخالفته، سواء وقعت عن أحد الطريقين أعني الاجتهاد والتقليد، أم لا عنها فاتّفقت مطابقته للواقع: لأنّها من قبيل الأسباب لأُمور شرعية، فالعلم والجهل لا مدخل له في تأثيرها وترتّب المسبّبات عليها. فمن عقد على امرأة عقداً لا يعرف تأثيره في حلّية الوطء فانكشف بعد ذلك صحّته كفى في صحّته من حين وقوعه، وكذا لو انكشف فساده رتّب عليه حكم الفاسد من حين الوقوع، وكذا من ذبح ذبيحة بفري ودجيه فانكشف كونه صحيحاً أو فاسداً.

ولو رتّب عليه أثراً قبل الانكشاف فحكمه في العقاب ما تقدّم من كونه مراعى بمخالفة الواقع، كما إذا وطأها فإنّ العقاب عليه مراعى.

وأمّا حكمه الوضعي ـ كما لو باع لحكم تلك الذبيحة ـ فحكمه كما ذكرنا هنا من مراعاته حتّى ينكشف الحال.

عدم الخلاف في المسألة إلّا من الفاضل النراقي

ولا إشكال فيما ذكرنا بعد ملاحظة أدلّة سببية تلك المعاملات، ولا خلاف ظاهراً في ذلك أيضاً إلّا من بعض مشايخنا المعاصرين[١] ﷺ.

وربما يتوهّم الفساد في معاملة الجاهل؛ من حيث الشكّ في ترتّب الأثر على ما يوقعه، فلا يتأتّى منه قصد الإنشاء في العقود والإيقاعات.

وفيه: أنّ قصد الإنشاء إنّما يحصل بقصد تحقّق مضمون الصيغة ـ وهو الانتقال في البيع والزوجية في النكاح ـ، وهذا يحصل مع القطع بالفساد

---

(٢٠٧) بالمعنى الأعمّ؛ أعني: ما لا يحتاج صحّته إلى قصد القربة (أوثق الوسائل، ص٤٠٥).

---

١. النراقي في مناهج الأحكام، ص ٣١٢.

شرعاً فضلاً عن الشكّ فيه؛ ألا ترى أنّ الناس يقصدون التمليك في القمار وبيع المغصوب وغيرهما من البيوع الفاسدة.

عدم الفرق في صحّة معاملة الجاهل بين شكّه في الصحّة حين صدورها أو قطعه بفسادها

وممّا ذكرنا يظهر أنّه لا فرق في صحّة معاملة الجاهل مع انكشافها بعد العقد بين شكّه في الصحّة حين صدورها وبين قطعه بفسادها، فافهم.

هذا كلّه حال المعاملات.

وأمّا العبادات

إذا أوقع الجاهل عبادةً عمل فيها بمقتضى البراءة من غير فحص

فملخّص الكلام فيها: أنّه إذا أوقع الجاهل عبادة عمل فيها بما يقتضيه البراءة، كأن صلّى بدون السورة، فإن كان حين العمل متزلزلاً في صحّة عمله بانياً على الاقتصار عليه في الامتثال فلا إشكال في الفساد وإن انكشف الصحّة بعد ذلك، بلا خلاف في ذلك ظاهراً؛ لعدم تحقّق نيّة القربة؛ لأنّ الشاكّ في كون المأتي به موافقاً للمأمور به كيف يتقرّب به؟

وما يرى من الحكم بالصحّة فيما شكّ في صدور الأمر به على تقدير صدوره، كبعض الصلوات والأغسال التي لم يرد بها نصّ معتبر وإعادة بعض العبادات الصحيحة ظاهراً من باب الاحتياط، فلا يشبه ما نحن فيه(٢٠٨)؛ لأنّ الأمر على تقدير وجوده هناك لا يمكن قصد امتثاله إلّا بهذا النحو، فهو أقصى ما يمكن هناك، بخلاف ما نحن فيه حيث يقطع بوجود أمر من الشارع، فإنّ امتثاله لا يكون إلّا بإتيان ما يعلم مطابقته له، وإتيان ما يحتمله ـ لاحتمال مطابقته له ـ لا يعدّ إطاعةً عرفاً.

---

(٢٠٨) كيف، وكان ذا مع ما نحن فيه في طرفي الإفراط والتفريط؛ حيث إنّ فيه مراعاة احتمال الأمر، وفي ما نحن فيه الاكتفاء بالاحتمال في امتثال الأمر المعلوم (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص٢٧٥).

وكيف كان: فالعامل بما يقتضيه البراءة مع الشكّ حين العمل لا يصحّ عبادته وإن انكشف مطابقته للواقع.

إذا كان غافلاً وعمل باعتقاد التقرّب

أمّا لو غفل عن ذلك أو سكن فيه إلى قول من يسكن إليه: من أبويه وأمثالهما، فعمل باعتقاد التقرّب ـ فهو خارج عن محلّ كلامنا الذي هو في عمل الجاهل الشاكّ قبل الفحص بما يقتضيه البراءة؛ إذ مجرى البراءة في الشاكّ دون الغافل ومعتقد الخلاف ـ فالأقوى صحّته إذا انكشف مطابقته للواقع؛ إذ لا يعتبر في العبادة إلّا إتيان المأمور به على قصد التقرّب، والمفروض حصوله.

والعلم بمطابقته للواقع أو الظنّ بها من طريق معتبر شرعي غير معتبر في صحّة العبادة؛ لعدم الدليل؛ فإنّ أدلّة وجوب رجوع المجتهد إلى الأدلّة ورجوع المقلّد إلى المجتهد إنّما هي لبيان الطرق الشرعية التي لا يقدح مع موافقتها مخالفة الواقع، لا لبيان اشتراط كون الواقع مأخوذاً من هذه الطرق، كما لا يخفى على من لاحظها.

ثمّ إنّ مرآة مطابقة العمل[(٢٠٩)] الصادر للواقع العلم بها أو الطريق الذي يرجع إليه المجتهد أو المقلّد.

وتوهمّ أنّ ظنّ المجتهد أو فتواه لا يؤثّر في الواقعة السابقة غلط؛ لأنّ مؤدّى ظنّه نفس الحكم الشرعي الثابت للأعمال الماضية والمستقبلة.

وأمّا ترتيب الأثر على الفعل الماضي فهو بعد الرجوع؛ فإنّ فتوى المجتهد بعدم وجوب السورة كالعلم في أنّ أثرها قبل العمل عدم وجوب السورة في الصلاة، وبعد العمل عدم وجوب إعادة الصلاة الواقعة من غير سورة، كما تقدّم نظير ذلك في المعاملات.

---

(٢٠٩) الوجوه الأربعة المذكورة في الأمر الآتي جارية فيها (أوثق الوسائل، ص٤٠٦).

ولنختم الكلام في الجاهل العامل قبل الفحص بأُمور:

الأوّل

هـل العـبرة فـي عـقاب الجـاهل بمخالفة الواقع أو الطريق؟

هل العبرة في باب المؤاخذة والعدم بموافقة الواقع الذي يعتبر مطابقة العمل له ومخالفته، وهو الواقع الأوّلي الثابت في كلّ واقعة عند المخطّئة ؟ فإذا فرضنا العصير العنبي الذي تناوله الجاهل حراماً في الواقع، وفرض وجود خبر معتبر يعثر عليه بعد الفحص على الحلّية فيعاقب، ولو عكس الأمر لم يعاقب ؟

فـــي المسألة وجوه أربعة

أو العبرة بالطريق الشرعي المعثور عليه بعد الفحص، فيعاقب في صورة العكس دون الأصل ؟ أو يكفي مخالفة أحدهما فيعاقب في الصورتين ؟ أم يكفي في عدم المؤاخذة موافقة أحدهما فلا عقاب في الصورتين ؟

وجوه:

دليل الوجه الأوّل

من أنّ التكليف الأوّلي إنّما هو بالواقع، وليس التكليف بالطرق الظاهرية إلّا لمن عثر عليها.

دليـــل الوجـــه الثاني

ومن أنّ الواقع إذا كان في علم الله سبحانه غير ممكن الوصول إليه، وكان هنا طريق مجعول مؤدّاه بدلاً عنه، فالمكلّف به هو مؤدّى الطريق دون الواقع على ما هو عليه، فكيف يعاقب الله على شرب العصير العنبي من يعلم أنّه لن يعثر بعد الفحص على دليل حرمته ؟

دليـــل الوجـــه الثالث

ومن أنّ كلّاً من الواقع ومؤدّى الطريق تكليف واقعي.

أمّا إذا كان التكليف ثابتاً في الواقع؛ فلأنّه كان قادراً على موافقة الواقع بالاحتياط، وعلى إسقاطه عن نفسه بالرجوع إلى الطريق الشرعي المفروض دلالته على نفي التكليف، فإذا لم يفعل شيئاً منهما فلا مانع من مؤاخذته.

وأمّا إذا كان التكليف ثابتاً بالطريق الشرعي؛ فلأنّه قد ترك موافقة خطاب مقدور على العلم به؛ فإنّ أدلّة وجوب الرجوع إلى خبر العادل أو فتوى المجتهد يشمل العالم والجاهل القادر على المعرفة.

دليل الوجه الرابع

ومن عدم التكليف بالواقع؛ لعدم القدرة، وبالطريق الشرعي؛ لكونه ثابتاً في حقّ من اطّلع عليه من باب حرمة التجرّي (٢١٠)، فالمكلّف به فعلاً المؤاخذ على مخالفته هو الواجب والحرام الواقعيان المنصوب عليهما طريق، فإذا لم يكن وجوب أو تحريم فلا مؤاخذة.

نعم، لو اطّلع على ما يدلّ ظاهراً على الوجوب، أو التحريم الواقعي مع كونه مخالفاً للواقع بالفرض فالموافقة له لازمة من باب الانقياد وتركها تجرٍّ. وإذا لم يطّلع على ذلك ـ لتركه الفحص ـ فلا تجرّي أيضاً.

وأمّا إذا كان وجوب واقعي وكان الطريق الظاهري نافياً؛ فلأنّ المفروض عدم التمكّن من الوصول إلى الواقع، فالمتضمّن للتكليف متعذّر الوصول إليه، والذي يمكن الوصول إليه نافٍ للتكليف.

الأقوى الوجه الأوّل، والدليل على ذلك

والأقوى هو الأوّل، ويظهر وجهه بالتأمّل في الوجوه الأربعة.

وحاصله: أنّ التكليف الثابت في الواقع وإن فرض تعذّر الوصول إليه

---

(٢١٠) يعني: في صورة تأديته إلى إثبات حكم مخالف للأصل، وهو متعلّق بقوله: «ثابتاً»، يعني: ثبوت التكليف بالطرق إنّما هو من باب كون حرمة مخالفته من باب حرمة التجرّي، فلا يثبت على مخالفتها عقاب من حيث هو، لا قبل العثور عليها ولا بعده (أوثق الوسائل، ص٤٠٧).

تفصيلاً إلّا أنّه لا مانع من العقاب بعد كون المكلّف محتملاً له قادراً عليه، غير مطّلع على طريق شرعي ينفيه، ولا واجداً لدليل يؤمّن من العقاب عليه مع بقاء تردّده، وهو العقل والنقل الدالّان على براءة الذمّة بعد الفحص والعجز عن الوصول إليه، وإن احتمل التكليف وتردّد فيه.

وأمّا إذا لم يكن التكليف ثابتاً في الواقع فلا مقتضي للعقاب من حيث الخطابات الواقعية. ولو فرض هنا طريق ظاهري مثبت للتكليف لم يعثر عليه المكلّف لم يعاقب عليه؛ لأنّ مؤدّى الطريق الظاهري غير مجعول من حيث هو هو في مقابل الواقع، وإنّما هو مجعول بعنوان كونه طريقاً إليه. فإذا أخطأ لم يترتّب عليه شيء؛ ولذا لو أدّى عبادة بهذا الطريق فتبيّن مخالفتها للواقع لم يسقط الأمر ووجب إعادتها.

نعم، إذا عثر عليه المكلّف (٢١١) لم يجز مخالفته؛ لأنّ المفروض عدم العلم بمخالفته للواقع، فيكون معصية ظاهرية؛ من حيث فرض كون دليله طريقاً شرعياً إلى الواقع، فهو في الحقيقة نوع من التجرّي. وهذا المعنى مفقود مع عدم الاطّلاع على هذا الطريق.

ووجوب رجوع العامّي إلى المفتي لأجل إحراز الواجبات الواقعية، فإذا رجع وصادف الواقع وجب من حيث الواقع، وإن لم يصادف الواقع لم يكن الرجوع إليه في هذه الواقعة واجباً في الواقع، ويترتّب عليه آثار الوجوب ظاهراً، مشروطةً بعدم انكشاف الخلاف، لا استحقاق العقاب على الترك؛ فإنّه يثبت واقعاً من باب التجرّي (٢١٢).

---

(٢١١) حاصله: دعوى حرمة مخالفة الطرق الشرعية من باب التجرّي على تقدير العثور عليها، وعدمها مع عدم العثور عليها وإن كانت موجودة في الواقع (أوثق الوسائل، ص٤٠٧).

(٢١٢) على القول بحرمته، وحاصله: أنّ استحقاق العقاب ـ حينئذٍ ـ إنّما هو من

ومن هنا يظهر أنّه لا يتعدّد العقاب مع مصادفة الواقع من جهة تعدّد التكليف. نعم، لو قلنا بأنّ مؤدّيات الطرق الشرعية أحكام واقعية ثانوية لزم من ذلك انقلاب التكليف إلى مؤدّيات تلك الطرق، وكان أوجه الاحتمالات ـ حينئذٍ ـ الثاني منها.

الثاني

قد عرفت[1] أنّ الجاهل العامل بما يوافق البراءة مع قدرته على الفحص واستبانة الحال غير معذور، لا من حيث العقاب ولا من جهة سائر الآثار (٢١٣)، بمعنى أنّ شيئاً من آثار الشيء المجهول ـ عقاباً أو غيره من الآثار المترتّبة على ذلك الشيء في حقّ العالم ـ لا يرتفع عن الجاهل لأجل جهله.

معذورية الجاهل بالقصر والإتمام والجهر والإخفات

وقد استثنى الأصحاب من ذلك القصر والإتمام والجهر والإخفات، فحكموا بمعذورية الجاهل (٢١٤) في هذين الموضعين[2]، وظاهر كلامهم إرادتهم العذر من حيث الحكم الوضعي، وهي الصحّة بمعنى سقوط الفعل ثانياً دون المؤاخذة، وهو الذي يقتضيه دليل المعذورية (٢١٥) في الموضعين أيضاً.

باب التجرّي، لا من باب حرمة مخالفة فتوى المفتي ولو مع فرض مخالفتها للواقع (أوثق الوسائل، ص٤٠٧).

(٢١٣) كوجوب الحدّ في شرب الخمر، ولزوم الكفارة في الإفطار ونحوهما (مشكيني).

(٢١٤) المراد به الجاهل بالجهل المركّب؛ لعدم تأتّي قصد القربة من الجاهل البسيط، فتبطل عبادته من هذة الجهة (أوثق الوسائل، ص٤٠٨).

(٢١٥) إذ ليس مفاد ما دلّ على معذوريّته، إلّا أنّ صلاته ماضية ولا تجب إعادتها، وهذا

---

١. تقدّم في الصفحة: ٤٣٩ـ ٤٤٠.

٢. راجع التذكرة، ج ٣، ص ٣٠٣ و ج ٤، ص ٤٠٧؛ مدارك الأحكام، ج ٤، ص ٢١٢ و ٤٧٢؛ الجواهر، ج ١٢، ص ٢٣، و ج ١٤، ص ٣٤٣؛ حدائق الناضرة، ج ٨، ص ١٤٣، و ج ١١، ص ٤٢٩.

الإشكال الوارد في المسألة

فحينئذ: يقع الإشكال في أنّه إذا لم يكن معذوراً من حيث الحكم التكليفي كسائر الأحكام المجهولة للمكلّف المقصّر فيكون تكليفه بالواقع وهو القصر بالنسبة إلى المسافر باقياً، وما يأتي به من الإتمام المحكوم بكونه مسقطاً إن لم يكن مأموراً به فكيف يسقط الواجب؟ وإن كان مأموراً به فكيف يجتمع الأمر به مع فرض وجود الأمر بالقصر؟

دفع الإشكال من وجوه:

ودفع هذا الإشكال إمّا بمنع تعلّق التكليف فعلاً بالواقع المتروك، وإمّا بمنع تعلّقه بالمأتي به، وإمّا بمنع التنافي بينهما.

الوجه الأوّل

فالأوّل: إمّا من جهة القول بعدم تكليف الغافل بالواقع وكونه مؤاخذاً على ترك التعلّم، فلا يجب عليه القصر؛ لغفلته عنه، نعم، يعاقب على عدم إزالة الغفلة، كما تقدّم استظهاره من صاحب المدارك ومن تبعه[1]. وإمّا من جهة تسليم تكليفه بالواقع، إلّا أنّ الخطاب بالواقع ينقطع عند الغفلة؛ لقبح خطاب العاجز. وإن كان العجز بسوء اختياره فهو معاقب حين الغفلة على ترك القصر، لكنّه ليس مأموراً به حتّى يجتمع مع فرض وجود الأمر بالإتمام.

المناقشة في هذا الوجه

لكن هذا كلّه خلاف ظاهر المشهور(٢١٦)؛ حيث إنّ الظاهر منهم ـ كما تقدّم[2] ـ بقاء التكليف بالواقع المجهول بالنسبة إلى الجاهل؛ ولذا يبطلون صلاة الجاهل بحرمة الغصب؛ إذ لولا النهي حين الصلاة لم يكن وجه للبطلان.

لا يقتضي أن يكون للجهل في خصوص هذا المورد خصوصية مقتضية لرفع المؤاخذة عليه دون سائر الموارد (الفوائد الرضوية، المحقّق الهمداني، ص٢٩٣).

(٢١٦) مع أنّ مقتضى الوجهين ثبوت العقاب لترك الواقع ولا يصحّحان صحّة المأتيّ به (مشكيني).

---

١. تقدّم في الصفحة: ٤٤٧.

٢. تقدّم في الصفحة: ٤٤٦.

الوجه الثاني

والثاني: وهو منع تعلّق الأمر بالمأتي به، بالتزام أنّ غير الواجب مسقط عن الواجب؛ فإنّ قيام ما اعتقد وجوبه مقام الواجب الواقعي غير ممتنع.

المناقشة في هذا الوجه

ويردّ هذا الوجه: أنّ الظاهر من الأدلّة كون المأتي به مأموراً به في حقّه، مثل قوله ﷺ في الجهر والإخفات: «تمّت صلاته»[1]. ونحو ذلك.

وفي الموارد التي (٢١٧) قام فيها غير الواجب مقام الواجب نمنع عدم وجوب البدل، بل الظاهر في تلك الموارد سقوط الأمر الواقعي وثبوت الأمر بالبدل، فتأمّل (٢١٨).

الوجه الثالث

والثالث: بما ذكره كاشف الغطاء ﵀: من أنّ التكليف بالإتمام مرتّب على معصية الشارع بترك القصر، فقد كلّفه بالقصر، والإتمام على تقدير معصيته في التكليف بالقصر. وقد سلك هذا الطريق في مسألة الضدّ في تصحيح فعل غير الأهمّ من الواجبين المضيّقين إذا ترك المكلّف الامتثال بالأهمّ[2].

المناقشة في هذا الوجه

ويردّه: أنّا لا نعقل الترتّب في المقامين، وإنّما يعقل ذلك فيما إذا أحدث التكليف الثاني بعد تحقّق معصية الأوّل، كمن عصى بترك الصلاة مع الطهارة المائية فكلّف لضيق الوقت بالترابية.

---

(٢١٧) من أمثلته مؤدّيات الطرق الظاهرية كوجوب صلاة الظهر التي أخبر العادل بوجوبها على تقدير كون الواجب الواقعي صلاة الجمعة (الفوائد الرضوية، المحقّق الهمداني، ص ٢٩٥).

(٢١٨) لعلّ الأمر بالتأمّل إشارة إلى منع تعلّق الأمر بالبدل في كلّ مورد، كما في ركوب الدابة المغصوبة المسقط عن ركوب المباحة (مشكيني).

---

١. الفقيه، ج ١، ص ٣٤٤، ح ١٠٠٣؛ تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٦٣٥؛ الاستبصار، ج ١، ص ٣١٣، ح ١١٦٣؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٨٦، ح ٧٤١٢.

٢. راجع كشف الغطاء، ج ١، ص ١٧١.

الثالث

أنّ وجوب الفحص إنّما هو في إجراء الأصل في الشبهة الحكمية الناشئة من عدم النصّ، أو إجمال بعض ألفاظه، أو تعارض النصوص.

عدم وجوب الفحص في الشبهة الموضوعيّة التحريميّة

أمّا إجراء الأصل في الشبهة الموضوعية: فإن كانت الشبهة في التحريم فلا إشكال ولا خلاف ظاهراً في عدم وجوب الفحص.

ويدلّ عليه إطلاق الأخبار، مثل قوله: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم»[١]، وقوله: «حتّى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البيّنة»[٢]، وقوله: «حتّى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه الميتة»[٣]، وغير ذلك[٤] السالم عمّا يصلح لتقييده.

هل يجب الفحص في الشبهة الموضوعيّة الوجوبية؟

وإن كانت الشبهة وجوبية فمقتضى أدلّة البراءة(٢١٩) ـ حتّى العقل كبعض كلمات العلماء ـ عدم وجوب الفحص أيضاً، وهو مقتضى حكم العقلاء في بعض الموارد، مثل قول المولى لعبده، أكرم العلماء أو المؤمنين، فإنّه لا يجب الفحص في المشكوك حاله في المثالين.

بناء العقلاء في بعض الموارد على الفحص

إلّا أنّه قد يتراءى: أنّ بناء العقلاء في بعض الموارد على الفحص والاحتياط، كما إذا أمر المولى بإحضار علماء البلد أو أطبّائها أو إضافتهم أو

---

(٢١٩) أمّا دلالة ـ الأدلّة النقلية ـ كحديث الرفع والتوسعة ونحوهما ممّا هو شامل للشبهه الوجوبية ـ فغير قابلة للتأمّل، ولا ينافيه تقييدها بالنسبة إلى الشبهات الحكمية بالأدلّة المتقدّمة؛ وأمّا الدليل العقلي: فيشكل التعويل عليه (الفوائد الرضوية. المحقّق الهمداني. ص٢٩٧).

---

١. تقدّم في الصفحة: ٢٣٦.

٢. تقدّم في الصفحة: ٢٨٢.

٣. تقدّم في الصفحة: ٣٢٠، الهامش ٥.

٤. أنظر المحاسن، ص ٤٩٥، ح ٥٩٦ و ٥٩٧ و ٥٩٨؛ الكافي، ج ٦، ص ٣٣٩، ح ١؛ وسائل الشيعة، ج ٢٥، ص ١١٨، ح ٣١٣٧٦ و ٣١٣٣٧ و ٣١٣٧٩.

إعطاء كلّ واحد منهم ديناراً؛ فإنّه قد يدّعى أنّ بناءهم على الفحص عن أُولئك وعدم الاقتصار على المعلوم ابتداءً مع احتمال وجود غيرهم في البلد.

اختلاف كلمات الفقهاء في فروع المسألة

وأمّا كلمات الفقهاء فمختلفة في فروع هذه المسألة. فقد أفتى جماعة منهم ـ كالشيخ[1] والفاضلين[2] وغيرهم[3] ـ بأنّه لو كان له فضّة مغشوشة بغيرها وعلم بلوغ الخالص نصاباً وشكّ في مقداره وجب التصفية؛ ليحصل العلم بالمقدار، أو الاحتياط بإخراج ما يتيقّن معه البراءة.

نعم، استشكل في «التحرير»[4] في وجوب ذلك، وصرّح غير واحدٍ من هؤلاء[5] مع عدم العلم ببلوغ الخالص النصاب: بأنّه لا يجب التصفية.

والفرق بين المسألتين مفقود، إلّا ما ربما يتوهّم من أنّ العلم بالتكليف ثابت مع العلم ببلوغ النصاب، بخلاف ما لم يعلم به.

وفيه: أنّ العلم بالنصاب لا يوجب الاحتياط مع القدر المتيقّن ودوران الأمر بين الأقلّ والأكثر مع كون الزائد على تقدير وجوبه تكليفاً مستقلّاً؛ ألا ترى أنّه لو علم بالدين وشكّ في قدره لم يوجب ذلك الاحتياط والفحص.

مع أنّه لو كان هذا المقدار يمنع من إجراء البراءة قبل الفحص لمنع منها بعده؛ إذ العلم الإجمالي لا يجوز معه الرجوع إلى البراءة ولو بعد الفحص.

ما يمكن أن يقال في المسألة

ثمّ الذي يمكن أن يقال في وجوب الفحص: أنّه إذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقّف كثيراً على الفحص بحيث لو أُهمل الفحص لزم

١. المبسوط، ج ١، ص ٢١٠.
٢. شرائع الإسلام، ج ١، ص ١٥١؛ وقواعد الأحكام، ج ١، ص ٣٤٠.
٣. كالشهيد الثاني في مسالك الأفهام، ج ١، ص ٣٨٦؛ والفاضل النراقي في مستند الشيعة، ج ٩، ص ١٥٦.
٤. تحرير الأحكام الشرعية، ج ١، ص ٣٧١ـ٣٧٢.
٥. كالعلّامة في قواعد الأحكام، ج ١، ص ٣٤٠؛ والشهيد الثاني في مسالك الأفهام، ج ١، ص ٣٨٦؛ والنراقي في مستند الشيعة، ج ٩، ص ١٥٥.

الوقوع في مخالفة التكليف كثيراً تعيّن هنا بحكم العقلاء اعتبار الفحص ثمّ العمل بالبراءة، كبعض الأمثلة المتقدّمة؛ فإنّ إضافة جميع علماء البلد أو أطبّائهم لا يمكن للشخص الجاهل إلّا بالفحص، فإذا حصّل العلم ببعض واقتصر على ذلك ـ نافياً لوجوب إضافة من عداه بأصالة البراءة من غير تفحّص زائد على ما حصّل به المعلومين ـ عدّ مستحقّاً للعقاب والملامة عند انكشاف ترك إضافة من تمكّن من تحصيل العلم به بفحص زائد.

ومن هنا يمكن أن يقال في مثال الحجّ المتقدّم: إنّ العلم بالاستطاعة في أوّل أزمنة حصولها يتوقّف غالباً على المحاسبة، فلو بني الأمر على تركها ونفي وجوب الحجّ بأصالة البراءة لزم تأخير الحجّ عن أوّل سنة الاستطاعة بالنسبة إلى كثير من الأشخاص، لكنّ الشأن(٢٢٠) في صدق هذه الدعوى.

[الكلام في مقدار الفحص]

حدّ الفحص هو اليأس

وأمّا الكلام في مقدار الفحص، فملخّصه: أنّ حدّ الفحص هو اليأس عن وجدان الدليل فيما بأيدينا من الأدلّة، ويختلف ذلك باختلاف الأعصار؛ فإنّ في زماننا هذا إذا ظنّ المجتهد بعدم وجود دليل التكليف في الكتب الأربعة وغيرها من الكتب المعتبرة في الحديث التي يسهل تناولها على نوع أهل العصر على وجه صار مأيوساً كفى ذلك منه في إجراء البراءة.

أمّا عدم وجوب الزائد؛ فللزوم الحرج و تعطيل استعلام سائر التكاليف؛ لأنّ انتهاء الفحص في واقعة إلى حدّ يحصل العلم بعدم وجود دليل التكليف

---

(٢٢٠) لأنّ الغالب حصول العلم بالموضوع وجوداً أو عدماً من دون فحص واحتياج اليه، فلا تلزم المخالفة الكثيرة ـ حينئذٍ ـ بالعمل بأصالة البراءة في الموارد الباقية المشكوك فيها (أوثق الوسائل، ص٤٠٩).

يوجب الحرمان من الاطّلاع على دليل التكليف في غيرها من الوقائع، فيجب فيها إمّا الاحتياط وهو يؤدّي إلى العسر، وإمّا لزوم التقليد لمن بذل فيها جهده على وجه علم بعدم دليل التكليف فيها، وجوازه ممنوع؛ لأنّ هذا المجتهد المتفحّص ربما يخطّئ ذلك المجتهد في كثير من مقدّمات استنباطه للمسألة.

تذنيب

شرطان آخران ذكرهما الفاضل التوني لأصل البراءة:

ذكر الفاضل التوني[١] لأصل البراءة شروطاً:

١. أن لا يكون موجباً لثبوت حكم آخر

منها: أن لا يكون إعمال الأصل موجباً لثبوت حكم شرعي من جهة أُخرى، مثل أن يقال في أحد الإناءين المشتبهين: الأصل عدم وجوب الاجتناب عنه؛ فإنّه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الآخر.

توضيح المقام ومناقشة كلام الفاضل التوني

أقول: توضيح الكلام في هذا المقام(٢٢١): أنّ إيجاب العمل بالأصل لثبوت حكم آخر إمّا بإثبات الأصل المعمول به لموضوع أُنيط به حكم شرعي، كأن يثبت بالأصل براءة ذمّة الشخص الواجد لمقدار من المال وافٍ بالحجّ من الدين، فيصير بضميمة أصالة البراءة مستطيعاً فيجب عليه الحجّ؛ فإنّ الدين مانع عن الاستطاعة فيدفع بالأصل ويحكم بوجوب الحجّ بذلك المال.

---

(٢٢١) حاصله: أنّ مرجع كلامه إلى اشتراط جواز العمل بأصالة البراءة بعدم معارضتها لاصل آخر؛ لأنّه إذا استلزم العمل بها لإثبات حكم شرعي من جهة أُخرى، فأصالة عدمه تعارضها، وهو ﵀ لم يفرّق بين الأُصول الحاكمة والمحكومة والمعارضة. والمثال الأوّل مثال للحاكم، والثاني للمعارض، وما جعله شرطاً ليس بشرط في الأصل الحاكم وليس من خواصّ البراءة في الأصل المعارض بل هو شرط في كلّ أصل بل في كلّ دليل (أوثق الوسائل، ص٤١٠).

---

١. راجع الوافية، ص ١٩٣ ومابعدها.

وإمّا لاستلزام نفي الحكم به ـ عقلاً أو عادةً ولو في هذه القضيّة الشخصية ـ ثبوت حكم تكليفي في ذلك المورد أو في مورد آخر، كنفي وجوب الاجتناب عن أحد الإناءين.

إذا أُريد بإعمال الأصل إثبات موضوع لحكم شرعي

فإن كان إيجابه للحكم على الوجه الأوّل فلا يكون ذلك مانعاً عن جريان الأصل؛ لجريان أدلّته ـ من العقل والنقل ـ من غير مانع. ومجرّد إيجابه لموضوع حكم وجودي آخر لا يكون مانعاً عن جريان أدلّته، كما لا يخفى على من تتبّع الأحكام الشرعية والعرفية.

ومرجعه في الحقيقة إلى رفع المانع، فإذا انحصر الطهور في ماء مشكوك الإباحة بحيث لو كان محرّم الاستعمال لم يجب الصلاة لفقد الطهورين فلا مانع من إجراء أصالة الحلّ وإثبات كونه واجداً للطهور، فيجب عليه الصلاة.

ومثاله العرفي: ما إذا قال المولى لعبده: إذا لم يكن عليك شغل واجب من قبلي فاشتغل بكذا، فإنّ العقلاء يوجبون عليه الاشتغال بكذا إذا لم يعلم بوجوب شيء على نفسه من قبل المولى.

وإن كان على الوجه الثاني الراجع إلى وجود العلم الإجمالي بثبوت حكم مردّد بين حكمين:

إذا أُريد بإعمال الأصل نفي أحد الحكمين وإثبات الآخر

فإن أُريد بإعمال الأصل في نفي أحدهما إثبات الآخر ففيه: أنّ مفاد أدلّة أصل البراءة مجرّد نفي التكليف دون إثباته، وإن كان الإثبات لازماً واقعياً لذلك النفي؛ فإنّ الأحكام الظاهرية إنّما تثبت بمقدار مدلول أدلّتها، ولا يتعدّى إلى أزيد منه بمجرّد ثبوت الملازمة الواقعية بينه وبين ما ثبت، إلّا أن يكون الحكم الظاهري الثابت بالأصل موضوعاً لذلك الحكم الآخر، كما ذكرنا في مثال براءة الذمّة عن الدين والحجّ. وسيجيء توضيح ذلك في باب تعارض الاستصحابين[1].

١. يأتي في الصفحة: ٦٤١ وما بعدها.

إذا أُريد مجرّد نفي أحد الحكمين

وإن أُريد بإعماله في أحدهما مجرّد نفيه دون الإثبات فهو جارٍ، إلّا أنّه معارض بجريانه في الآخر. فاللازم إمّا إجراؤه فيهما فيلزم طرح ذلك العلم الإجمالي؛ لأجل العمل بالأصل، وإمّا إهماله فيهما وهو المطلوب، وإمّا إعمال أحدهما بالخصوص فترجيح بلا مرجّح.

سقوط العمل بكلّ أصل لأجل المعارض

نعم، لو لم يكن العلم الإجمالي في المقام ممّا يضرّ طرحه لزم العمل بهما، كما تقدّم:[1] أنّه أحد الوجهين فيما إذا دار الأمر بين الوجوب والتحريم.

وكيف كان: فسقوط العمل بالأصل في المقام لأجل المعارض، ولا اختصاص لهذا الشرط بأصل البراءة، بل يجري في غيره من الأُصول والأدلّة.

٢. الشرط الثاني الذي ذكره الفاضل التوني لأصل البراءة عدم تضرّر مسلم آخر

ومنها: أن لا يتضرّر بإعمالها مسلم، كما لو فتح إنسان قفص طائر فطار، أو حبس شاةً فمات ولدها، أو أمسك رجلاً فهربت دابّته؛ فإنّ إعمال البراءة فيها(٢٢٢) يوجب تضرّر المالك، فيحتمل اندراجه في قاعدة الإتلاف وعموم قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»[2]، فلا علم ـ حينئذٍ ـ ولا ظنّ بأنّ الواقعة غير منصوصة، فلا يتحقّق شرط التمسّك بالأصل من فقدان النصّ.

المناقشة فيما ذكره الفاضل التوني

ويرد عليه(٢٢٣): أنّه إن كانت قاعدة «نفي الضرر» معتبرة في مورد

---

(٢٢٢) أي: أصالة براءة الذمّة عن الاشتغال بقيم تلك المتلفات أو استصحابها؛ فإنّه لا فرق عنده بين البراءة واستصحاب العدم (مشكيني).

(٢٢٣) أُورد عليه بوجوه: الأوّل: أنّ مجرّد احتمال اندراج مورد البراءة تحت قاعدة الضرر والإتلاف لا يوجب رفع اليد عن الأصل المحكَّم.

الثاني: أنّه على تقدير القطع بالاندراج لاوجه لتخصيص الشرط بعدم التضرر؛ إذ كما

---

١. تقدّم في الصفحة: ٢٩٧ـ٢٩٨.

٢. الكافي، ج ٥، ص ٢٩٣، ح ٢؛ الفقيه، ج ٣، ص ٢٣٣، ح ٣٨٥٩؛ فيه: «ولا إضرار»؛ تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ١٤٧، ح ٦٥١؛ عوالي اللئالي، ج ١، ص ٢٢٠، ح ٩٣؛ وسائل الشيعة، ج ٢٥، ص ٤٢٩، ح ٣٢٢٨١.

الأصل كانت دليلاً كسائر الأدلّة الاجتهادية الحاكمة على البراءة، وإلّا فلا معنى للتوقّف في الواقعة وترك العمل بالبراءة.

ومجرّد احتمال اندراج الواقعة في قاعدة الإتلاف أو الضرر لا يوجب رفع اليد عن الأصل.

والمعلوم تعلّقه بالضارّ فيما نحن فيه هو الإثم والتعزير إن كان متعمّداً، وإلّا فلا يعلم وجوب شيء عليه.

وبالجملة؛ فلا وجه صحيح لما ذكره في خصوص أدلّة الضرر.

يعتبر في العمل باصالة البراءة عدم كون موردها مورداً لقاعدة الضرر، كذلك يعتبر عدم كونه مورداً لسائر القواعد.

الثالث: منع دلالة قاعدة الضرر على الضمان بل الضارّ إن قصد بفعله الإضرار على الغير، فهو آثم قطعاً وإلّا فلا إثم عليه (أوثق الوسائل، ص٤١٥).

[قاعدة لا ضرر ولا ضرار]

وحيث جرى ذكر حديث نفي الضرر والضرار ناسب بسط الكلام في ذلك في الجملة، فنقول:

دعوى فخر الدين تواتر الأخبار بنفي الضرر والضرار

قد ادّعى فخر الدين في الإيضاح في باب الرهن[1]: تواتر الأخبار على نفي الضرر والضرار، فلا نتعرّض من الأخبار الواردة في ذلك إلّا لما هو أصحّ ما في الباب سنداً وأوضحه دلالةً، وهي الرواية المتضمّنة لقصّة سمرة بن جندب مع الأنصاري، وهي ما رواه غير واحد عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام:

الرواية المتضمّنة لقضيّة سمُرة ابن جُندب

«أنّ سمرة بن جندب كان له عِذق (٢٢٤). وكان طريقه إليه في جوف منزل لرجل من الأنصار، وكان يجيئ إلى عذقه بغير إذن من الأنصاري.

فقال الأنصاري: ياسمرة، لا تزال تفجأنا على حال لا نحبّ أن تفجأنا عليها، وإذا دخلت فاستأذن. فقال: لا أستأذن في طريقي إلى عذقي. فشكاه الأنصاري إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فأتاه فقال صلى الله عليه وآله: إنّ فلاناً قد شكاك وزعم أنّك تمرّ عليه وعلى أهله بغير إذنه، فاستأذِنْ عليه إذا أردت أن تدخل.

فقال: يارسول الله، أستأذن في طريقي إلى عذقي ؟

فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: خلّ عنه ولك عذق في مكان كذا. قال: لا.

---

(٢٢٤) العذق كفلس: النخلة، وكحبر: عنقود التمر (مشكيني).

---

١. إيضاح الفوائد، ج ٢، ص ٤٨.

قال: فلك اثنان. فقال: لا أُريد.

فجعل ﷺ يزيد حتّى بلغ عشر أعذق. فقال: خلّ عنه ولك عشر أعذق في مكان كذا. فأبى.

فقال: خَلِّ عنه ولك بها عِذق في الجنّة، فقال: لا أُريد.

فقال له رسول الله ﷺ: إنّك رجل مضارّ، ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن.

قال: ثمّ أمر بها رسول الله ﷺ فقلعت، ثمّ رُمي بها إليه، وقال له رسول الله ﷺ: انطلق واغرسها حيث شئت... الخبر»[1].

وفي رواية أُخرى موثّقة: «أنّ سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار، وكان منزل الأنصاري بباب البستان، وفي آخرها: قال رسول الله ﷺ للأنصاري: إذهب فاقلعها وارم بها إليه، فإنّه لا ضرر ولا ضرار... الخبر»[2].

معنى «الضرر» و«الضرار»

وأمّا معنى اللفظين:

فقال في الصحاح: الضرّ، خلاف النفع، وقد ضرّه وضارّه بمعنى، والاسم الضرر. ثمّ قال: والضرار المضارّة[3].

وعن النهاية الأثيرية: في الحديث: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام». الضرّ ضدّ النفع، ضرّه يضرّه ضرّاً وضراراً، وأضرّ به يضرّه إضراراً. فمعنى قوله: لا ضرر، لا يضرّ الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقّه.

والضرار فعال من الضرّ، أي: لا يجاز به على إضراره بإدخال الضرر عليه. والضرر فعل الواحد، والضرار فعل الاثنين. والضرر ابتداء الفعل، والضرار الجزاء عليه.

---

١. الكافي، ج ٥، ص ٢٩٤، ح ٨؛ وسائل الشيعة، ج ٢٥، ص ٤٢٩، ح ٣٢٢٨٢؛ بحار الأنوار، ج ٢٢، ص ١٣٥، ح ١١٨.

٢. الكافي، ج ٥، ص ٢٩٢، ح ٢؛ تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ١٤٧، ح ٦٥١؛ وسائل الشيعة، ج ٢٥، ص ٤٢٩، ح ٣٢٢٨١.

٣. الصحاح، ج ٢، ص ٧١٩ ـ ٧٢٠.

وقيل: الضرر ما تُضرّ به صاحبك وتنتفع أنت به، والضرار أن تضرّه بغير أن تنتفع.

وقيل: هما بمعنى. والتكرار للتأكيد[١]، انتهى.

وعن المصباح: ضرّه يضرّه ـ من باب قتل ـ إذا فعل به مكروهاً. وأضرّ به. يتعدّى بنفسه ثلاثياً وبالباء رباعياً، والاسم الضرر، وقد يطلق على نقص في الأعيان. وضارّه مضارّةً وضراراً بمعنى ضرّه، انتهى[٢].

وفي القاموس: الضرّ ضدّ النفع، وضارّه يضارّه ضراراً. ثمّ قال: والضرر سوء الحال. ثمّ قال: الضرار الضيق[٣]، انتهى.

معانى «لا ضرر ولا ضرار» في الرواية: ١. عدم تشريع الضرر

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّ المعنى ـ بعد تعذّر إرادة الحقيقة(٢٢٥) ـ عدم تشريع الضرر، بمعنى أنّ الشارع لم يشرّع حكماً يلزم منه ضرر على أحد تكليفياً كان أو وضعياً. فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر

---

(٢٢٥) لوجود الحقيقة في الشرع والعادة بديهة، وبعد تعذّر إرادتها اختلفوا في المعنى على وجوه:

أحدها: ما ذكره المصنّف من أنّ المراد عدم جعل الشارع حكماً يلزم منه ضرر على أحد، فكلّ حكم يلزم من جعله أو إمضائه ضرر على أحد فهو منفيّ. وهذا أظهر المعاني ولا يرد عليه شيء سوى ما أشار إليه بقوله: «إلّا أنّه قد ينافي»؛ إذ معناهما ـ حينئذٍ ـ نفي أخذ البدل عن الضارّ وتغريمه بالقيمة. ثمّ إنّ الاستدلال بهذا الوجه على إثبات حكم وضعيّ باعتبار كون نفي الحكم الضرري مستلزماً لحكم وضعيّ، مثل نفي لزوم البيع مع الغبن المستلزم لخيار المشتري ونفى براءة ذمّة الضارّ عن تدارك ما أتلفه المستلزم لضمانه (أوثق الوسائل، ص٤١٦).

---

١. النهاية، ج ٣، ص ٨١ـ ٨٢.

٢. المصباح المنير، ص ٣٦٠.

٣. القاموس، ج ٢، ص ٧٥.

على المغبون فينتفي بالخبر. وكذلك لزوم البيع من غير شفعة للشريك، وكذلك وجوب الوضوء على من لا يجد الماء إلّا بثمن كثير، وكذلك سلطنة المالك على الدخول إلى عذقه وإباحته له من دون استئذان من الأنصاري، وكذلك حرمة الترافع عند حكّام الجور إذا توقّف أخذ الحقّ عليه.

ومنه: براءة ذمّة الضارّ عن تدارك ما أدخله من الضرر، إذ كما أنّ تشريع حكم يحدث معه الضرر منفي بالخبر، كذلك تشريع ما يبقى معه الضرر الحادث، بل يجب أن يكون الحكم المشروع في تلك الواقعة على وجه يتدارك ذلك كأن لم يحدث.

إلّا أنّه قد ينافي هذا قوله: «لا ضرار»؛ بناءً على أنّ معنى الضرار المجازاة على الضرر، وكذا لو كان بمعنى المضارّة التي هي من فعل الاثنين؛ لأنّ فعل البادئ منهما ضرر قد نفي بالفقرة الأُولى، فالضرار المنفي بالفقرة الثانية إنّما يحصل بفعل الثاني. وكأنّ من فسّره بالجزاء على الضرر[1] أخذه من هذا المعنى، لا على أنّه معنى مستقلّ.

٢. حمل النفي على النهي

ويحتمل أن يراد من النفي: النهي عن إضرار النفس أو الغير ابتداءً أو مجازاةً، لكن لابدّ أن يراد بالنهي[(٢٢٦)] ـ زائداً على التحريم ـ الفساد وعدم المضيّ؛ للاستدلال به في كثير من رواياته على الحكم الوضعي دون محض التكليف، فالنهي هنا نظير الأمر بالوفاء بالشروط والعقود، فكلّ إضرار بالنفس أو الغير محرّم غير ماضٍ على من أضرّه. وهذا المعنى قريب من الأوّل، بل راجع إليه.

---

(٢٢٦) فيحرم الإضرار ولا ينفذ؛ بمعنى أنّ الضارّ يكون ضامناً أيضاً (أوثق الوسائل، ص٤١٧).

---

١. كابن الأثير في النهاية، ج ٣، ص ٨١ مادة ضرر.

الأظهر: المعنى الأوّل

والأظهر ـ بملاحظة نفس الفقرة ونظائرها وموارد ذكرها في الروايات[١] وفهم العلماء[٢] ـ هو المعنى الأوّل.

حكومة هذه القاعدة على عمومات تشريع الأحكام الضرريّة

ثمّ إنّ هذه القاعدة حاكمة على جميع العمومات الدالّة بعمومها على تشريع الحكم الضرري، كأدلّة لزوم العقود وسلطنة الناس على أموالهم ووجوب الوضوء على واجد الماء وحرمة الترافع إلى حكّام الجور، وغير ذلك.

وما يظهر من غير واحد ـ كالفاضل النراقي[٣] ـ من التعارض بين العمومات المثبتة للتكليف وهذه القاعدة، ثمّ ترجيح هذه إمّا بعمل الأصحاب وإمّا بالأُصول ـ كالبراءة في مقام التكليف وغيرها في غيره ـ فهو خلاف ما يقتضيه التدبّر في نظائرها من أدلّة رفع الحرج ورفع الخطأ والنسيان، ونفي السهو على كثير السهو، ونفي السبيل على المحسنين، ونفي قدرة العبد على شيء، ونحوها. مع أنّ وقوعها في مقام الامتنان يكفي في تقديمها على العمومات.

المراد من «الحكومة»

والمراد بالحكومة: أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرّضاً لحال دليل آخر من حيث إثبات حكم لشيء أو نفيه عنه.

فالأوّل: مثل ما دلّ على الطهارة بالاستصحاب أو بشهادة العدلين، فإنّه حاكم على ما دلّ على أنّه «لاصلاة إلّا بطهور»[٤]؛ فإنّه يفيد بمدلوله اللفظي على أنّ ما ثبت من الأحكام للطهارة في مثل «لاصلاة إلّا بطهور» وغيرها ثابت للمتطهّر بالاستصحاب أو بالبيّنة.

---

١. راجع الكافي، ج ٥، ص ٢٨٠، ح ٤، وج ٥، ص ٢٩٢، ح ٢ و ٦ و ٨؛ تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ١٤٧، ح ٦٥١؛ وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٣٢، ح ٢٣٠٧٣، ج ٢٦، ص ١٤، ح ٣٢٣٨٢.

٢. الخلاف، ج ٣، ص ٤٤٠، المسألة ٤؛ عوائد الأيّام، ص ٥١ ـ ٥٢.

٣. عوائد الأيّام، ص ٥٣ و ٥٧.

٤. الفقيه، ج ١، ص ٣٣، ح ٦٧؛ تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ١٤٠، ح ٥٤٥؛ الاستبصار، ج ١، ص ٥٥، ح ١٦٠؛ المحاسن، ص ٧٨، ح ١؛ عوالي اللئالي، ج ٢، ص ٢٠٩، ح ١٣١؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٣١٥، ح ٨٢٩.

والثاني: مثل الأمثلة المذكورة.

وأمّا المتعارضان، فليس في أحدهما دلالة لفظية على حال الآخر من حيث العموم والخصوص، وإنّما يفيد حكماً منافياً لحكم آخر، وبملاحظة تنافيهما وعدم جواز تحقّقهما واقعاً يحكم بإرادة خلاف الظاهر في أحدهما المعيّن إن كان الآخر أقوى منه، فهذا الآخر الأقوى قرينة عقلية على المراد من الآخر، وليس في مدلوله اللفظي تعرّض لبيان المراد منه. ومن هنا وجب ملاحظة الترجيح في القرينة؛ لأنّ قرينيته بحكم العقل بضميمة المرجّح.

أمّا إذا كان الدليل بمدلوله اللفظي كاشفاً عن حال الآخر فلا يحتاج إلى ملاحظة مرجّح له، بل هو متعيّن للقرينة بمدلوله وسيأتي لذلك توضيح في تعارض الاستصحابين إن شاء الله[١].

توهّم أنّ الضرر يتدارك بمصلحة الحكم الضرري المجعول

ثم إنّه يظهر ممّا ذكرنا(٢٢٧) ـ من حكومة الرواية وورودها في مقام الامتنان، نظير أدلّة نفي الحرج والإكراه ـ: أنّ مصلحة الحكم الضرري المجعول بالأدلّة العامّة لا تصلح أن تكون تداركاً للضرر حتّى يقال إنّ الضرر يتدارك بالمصلحة العائدة إلى المتضرّر وإنّ الضرر المقابل بمنفعة راجحة عليه

---

(٢٢٧) توضيحه: أنّ مقتضى حكومة قاعدة الضرر على عمومات التكاليف أن لا تكون المصالح التي تنشأ منها الأحكام صالحة لتدارك ما يترتّب عليها من الضرر في بعض مواردها، وإلا لم تكن لحكومة هذه القاعدة عليها وجه؛ لأنّ الشارع إذا أمر بالتوضّي على وجه الإطلاق الشامل لصورة التضرّر باستعمال الماء، كان ذلك كاشفاً عن وجود المصلحة في مورد الضرر؛ بمعنى عدم كون أصل مصلحة الحكم متداركة للضرر الحاصل من استعمال الماء، وإلّا لم يكن لوضع الحكم عن مورد الضرر معنى؛ لارتفاع موضوع الضرر بتداركه بمصلحة متساوية أو أقوى (أوثق الوسائل، ص٤١٩).

---

١. فرائد الأصول (ضمن تراث الشيخ الأعظم)، ج ٤، ص ١٣، في باب التعادل والتراجيح.

ليس بمنفي بل ليس ضرراً.

توضيح فساد هذا التوهّم

توضيح الفساد: أنّ هذه القاعدة تدلّ على عدم جعل الأحكام الضررية واختصاص أدلّة الأحكام بغير موارد الضرر. نعم، لولا الحكومة ومقام الامتنان كان للتوهّم المذكور مجال.

تمامية القاعدة سنداً ودلالةً

وهن القاعدة بكثرة التخصيصات

ثمّ إنّك قد عرفت بما ذكرنا: أنّه لا قصور في القاعدة المذكورة من حيث مدركها سنداً أو دلالةً، إلّا أنّ الذي يوهن فيها هي كثرة التخصيصات فيها بحيث يكون الخارج منها أضعاف الباقي كما لا يخفى على المتتبّع، خصوصاً على تفسير الضرر بإدخال المكروه كما تقدّم[1]، بل لو بني على العمل بعموم هذه القاعدة حصل منه فقه جديد.

ومع ذلك فقد استقرّت سيرة الفريقين على الاستدلال بها في مقابل العمومات المثبتة للأحكام وعدم رفع اليد عنها إلّا بمخصّص قوي في غاية الاعتبار، بحيث يعلم منهم انحصار مدرك الحكم في عموم هذه القاعدة.

ولعلّ هذا كافٍ في جبر الوهن المذكور وإن كان في كفايته نظر؛ بناءً على أنّ لزوم تخصيص الأكثر على تقدير العموم قرينة على إرادة معنى لا يلزم منه ذلك، غاية الأمر تردّد الأمر بين العموم وإرادة ذلك المعنى. واستدلال العلماء لا يصلح معيّناً، خصوصاً لهذا المعنى المرجوح المنافي لمقام الامتنان وضرب القاعدة.

الجواب عن الوهن المذكور

إلّا أن يقال ـ مضافاً إلى منع أكثرية الخارج وإن سلّمت كثرته ـ: إنّ الموارد الكثيرة الخارجة عن العامّ إنّما خرجت بعنوان واحد جامع لها وإن لم نعرفه على وجه التفصيل، وقد تقرّر أنّ تخصيص الأكثر لا استهجان فيه إذا كان بعنوان واحد جامع لأفراد هي أكثر من الباقي، كما إذا قيل، أكرم الناس،

---

١. تقدّم في الصفحة: ٤٦٦ـ٤٦٧.

ودلّ دليل على اعتبار العدالة، خصوصاً إذا كان المخصّص ممّا يعلم به المخاطب حال الخطاب.

وجه التمسّك بكثير من العمومات مع خروج أكثر أفرادها

ومن هنا ظهر وجه صحّة التمسّك بكثير من العمومات مع خروج أكثر أفرادها، كما في قوله ﷺ: «المؤمنون عند شروطهم»[١]، وقوله: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[٢] بناءً على إرادة العهود كما في الصحيح[٣].

الضرر المنفيّ هو الضرر النوعي لا الشخصي

ثمّ إنّه يشكل الأمر[(٢٢٨)] من حيث: إنّ ظاهرهم في الضرر المنفي الضرر النوعي لا الشخصي، فحكموا بشرعية الخيار للمغبون؛ نظراً إلى ملاحظة نوع البيع المغبون فيه، وإن فرض عدم تضرّره في خصوص مقام، كما إذا لم يوجد راغب في المبيع وكان بقاؤه ضرراً على البائع؛ لكونه في معرض الإباق أو التلف أو الغصب، وكما إذا لم يترتّب على ترك الشفعة ضرر على الشفيع، بل كان له فيه نفع.

وبالجملة: فالضرر عندهم في بعض الأحكام حكمة لا يعتبر اطّرادها، وفي بعض المقامات يعتبرون اطّرادها، مع أنّ ظاهر الرواية اعتبار الضرر الشخصي.

إلّا أن يستظهر منها: انتفاء الحكم رأساً إذا كان موجباً للضرر غالباً وإن لم

---

(٢٢٨) وجه الإشكال: أنّ ظاهر الروايات اعتبار الضرر الشخصي، وظاهر العلماء حيث تمسّكوا بهذه القاعدة في إثبات خيار الغبن والعيب والشفعة هو اعتبار الضرر النوعي بالتقريب الذي ذكره (أوثق الوسائل، ص ٤٢٠).

---

١. تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٣٧١، ح ١٥٠٣؛ الاستبصار، ج ٣، ص ٢٣٢، ح ٨٣٥؛ عوالي اللئالي، ج ١، ص ٢١٨، ح ٨٤؛ وسائل الشيعة، ج ٢١، ص ٢٧٦، ح ٢٧٠٨١.

٢. المائدة (٥): ١.

٣. تفسير العيّاشي، ج ١، ص ٢٨٩، ح ٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢٣، ص ٣٢٧، ح ٢٩٦٦٥.

يوجبه دائماً، كما قد يدّعى نظير ذلك في أدلّة نفي الحرج.

ولو قلنا بأنّ التسلّط على ملك الغير بإخراجه عن ملكه قهراً عليه بخيار أو شفعة ضرر أيضاً صار الأمر أشكل (٢٢٩).

إلّا أن يقال: إنّ الضرر أوجب وقوع العقد على وجه متزلزل يدخل فيه الخيار، فتأمّل.

تعارض الضررين

ثمّ إنّه قد يتعارض الضرران بالنسبة إلى شخص واحد (٢٣٠) أو شخصين، فمع فقد المرجّح يرجع إلى الأصول والقواعد الأُخر، كما أنّه إذا أُكره على الولاية من قبل الجائر المستلزمة للإضرار على الناس فإنّه يرجع إلى قاعدة نفي الحرج؛ لأنّ إلزام الشخص بتحمّل الضرر لدفع الضرر عن غيره حرج، وقد ذكرنا توضيح ذلك في مسألة التولّي من قبل الجائر من كتاب المكاسب[1].

تعارض ضرر المالك وضرر الغير

ومثله: إذا كان تصرّف المالك في ملكه موجباً لتضرّر جاره، وتركه موجباً لتضرّر نفسه؛ فإنّه يرجع إلى عموم: «الناس مسلّطون على أموالهم»[2]، ولو عدّ مطلق حجره عن التصرّف في ملكه ضرراً لم يعتبر في ترجيح المالك ضرر

---

(٢٢٩) لكون نفي الضرر ـ حينئذ ـ مستعقباً لضرر آخر فتتعارض فيه القاعدة. وحاصل ما أجاب به: أنّ الضرر الثاني ليس بضرر لترتّبه على تزلزل العقد كما في سائر العقود الجائزة، ولعلّ الأمر بالتأمّل إشارة إلى أنّ الثاني إنّما لا يكون ضرراً على تقدير عدم لزوم العقد ابتداءً مع قطع النظر عن الضرر الأوّل، والفرض أنّ تزلزل العقد إنّما نشأ عن تقديم ضرر البائع والشفيع على ضرر صاحبه (أوثق الوسائل، ص ٤٢٠).

(٢٣٠) كما إذا دخلت دابّته داره بحيث لا يمكن الخروج إلّا بقتلها أو تخريب الدار، وضرر الشخصين يظهر من الأمثلة الآتية (مشكيني).

---

١. المكاسب (ضمن تراث الشيخ الأعظم)، ج ١٥، ص ٨٦ وما بعدها.

٢. عوالي اللئالي، ج ١، ص ٢٢٢، ح ٩٩؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٧٢، ح ٧.

زائد على ترك التصرّف فيه، فيرجع إلى عموم التسلّط.

ويمكن الرجوع إلى قاعدة نفي الحرج؛ لأنّ منع المالك لدفع ضرر الغير حرج وضيق عليه، إمّا لحكومته ابتداءً على نفي الضرر، وإمّا لتعارضهما والرجوع إلى الأُصول.

جواز تصرّف المالك وإن تضرّر الجار

ولعلّ هذا أو بعضه منشأ إطلاق جماعة[١] وتصريح آخرين[٢] بجواز تصرّف المالك في ملكه وإن تضرّر الجار، بأن يبني داره مدبغةً أو حمّاماً أو بيت القصارة أو الحدادة، بل حكي عن الشيخ[٣] والحلبيّ[٤] وابن زهرة[٥] دعوى الوفاق عليه.

ولعلّه أيضاً منشأ ما في التذكرة[٦]، من الفرق بين تصرّف الإنسان في الشارع المباح بإخراج روشن (٢٣١) أو جناح، وبين تصرّفه في ملكه، حيث اعتبر في الأوّل عدم تضرّر الجار، بخلاف الثاني؛ فإنّ المنع من التصرّف في المباح

---

(٢٣١) «الروشن» و«الجناح» يشتركان في إخراج خشب من حائط المالك إلى الطريق بحيث لا يصل إلى الحائط المقابل ثمّ يبنى عليه؛ ولو وصل فهو «الساباط». وقيل: إنّ «الروشن» يختصّ بأن تجعل له قوائم من السفل (مشكيني).

---

١. كالقاضي ابن البرّاج في المهذّب، ج ٢، ص ٣١؛ والمحقّق الثاني في جامع المقاصد، ج ٧، ص ٢٦؛ والشهيد الثاني في مسالك الأفهام، ج ١٢، ص ٤١٥ ـ ٤١٦.

٢. كالعلّامة في القواعد، ج ٢، ص ٢٦٨؛ والتحرير، ج ٤، ص ٤٨٨؛ والشهيد في الدروس، ج ٣، ص ٦٠؛ وصاحب الرياض في الرياض، ج ١٤، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

٣. الحاكي صاحب الجواهر، ج ٣٨، ص ٤٩؛ وصاحب مفتاح الكرامة، ج ٧، ص ٢٢؛ وراجع المبسوط، ج ٣، ص ٢٧٢.

٤. لم نعثر عليه في الكافي للحلبي، والظاهر هو الحلّي في السرائر كما عن الجواهر ومفتاح الكرامة، راجع السرائر، ج ٢، ص ٣٨٢.

٥. غنية النزوع، ج ١، ص ٢٩٥.

٦. التذكرة (الطبعة الحجرية)، ج ٢، ص ١٨٢.

لا يعدّ ضرراً، بل فوات انتفاع.

كلام صاحب مفتاح الكرامة في التفصيل بين أقسام التصرّف

وربما يفصّل بين أقسام التصرّف: بأنّه إن قصد به الإضرار من دون أن يترتّب عليه جلب نفع أو دفع ضرر فلا ريب في أنّه يمنع، كما دلّ عليه خبر سمرة بن جندب؛ حيث قال له النبيّ ﷺ: «إنّك رجل مضارّ»[1].

وإذا رتّب عليه نفع أو دفع ضرر وعلى جاره ضرر يسير فإنّه جائز قطعاً وعليه بنوا جواز رفع الجدار على سطح الجار.

وأمّا إذا كان ضرر الجار كثيراً يتحمّل عادةً فإنّه جائز على كراهة شديدة، وعليه بنوا كراهة التولّي من قبل الجائر لدفع ضرر يصيبه.

وأمّا إذا كان ضرر الجار كثيراً لا يتحمّل عادةً لنفع يصيبه فإنّه لا يجوز له ذلك، وعليه بنوا حرمة الاحتكار في مثل ذلك، وعليه بنى جماعة ـ كالفاضل في «التحرير»[2] والشهيد في «اللمعة»[3] ـ الضمان إذا أجّج ناراً بقدر حاجته مع ظنّه التعدّي إلى الغير.

وأمّا إذا كان ضرره كثيراً وضرر جاره كذلك فإنّه يجوز له دفع ضرره وإن تضرّر جاره أو أخوه المسلم. وعليه بنوا جواز الولاية من قبل الجائر. إلى أن قال:

والحاصل: أنّ أخبار الإضرار فيما يعدّ إضراراً معتدّاً به عرفاً، والحال أنّه لا ضرر بذلك على المضرّ؛ لأنّ الضرر لا يزال[4]. انتهى.

---

١. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٤٦٦.

٢. تحرير الأحكام الشرعية، ج ٤، ص ٥٢٥.

٣. اللمعة الدمشقية، ص ٢٣٥؛ والروضة البهية، ج ٧، ص ٣٣.

٤. هذا اعتراض من صاحب مفتاح الكرامة على صاحب الكفاية (السبزواري)، حيث ذكر اشكالاً، (فيما لو تضرر الجار تضرراً فاحشاً ...) فراجع الفرائد، ج ٢، ص ٤٦٨ وما بعدها. ثمّ راجع مفتاح الكرامة، ج ٧، ص ٢٢ ـ ٢٣.

الأوفق بالقواعد تقديم المالك

أقول: الأوفق بالقواعد تقديم المالك؛ لأنّ حجر المالك عن التصرّف في ماله ضرر يعارض ضرر الغير، فيرجع إلى عموم قاعدة السلطنة ونفي الحرج. نعم، في الصورة الأُولى التي يقصد المالك مجرّد الإضرار من غير غرض في التصرّف يعتدّ به لا يعدّ فواته ضرراً.

عدم الفرق بين كون ضرر المالك أشدّ من ضرر الغير أو أقلّ

والظاهر عدم الفرق بين كون ضرر المالك بترك التصرّف أشدّ من ضرر الغير أو أقلّ؛ إمّا لعدم ثبوت الترجيح بقلّة الضرر ـ كما سيجيء ـ، وإمّا لحكومة نفي الحرج على نفي الضرر؛ فإنّ تحمّل الغير على الضرر ولو يسيراً لأجل دفع الضرر عن الغير ولو كثيراً حرج وضيق. ولذا اتفقوا على أنّه يجوز للمكرَه الإضرار على الغير بما دون القتل لأجل دفع الضرر عن نفسه ولو كان أقلّ من ضرر الغير.

هذا كلّه في تعارض ضرر المالك وضرر الغير.

تعارض ضرر المالكين

وأمّا في غير ذلك فهل يرجع ابتداءً إلى القواعد الأُخر أو بعد الترجيح بقلّة الضرر؟ وجهان، بل قولان.

يظهر الترجيح من بعض الكلمات المحكيّة عن التذكرة[1] وبعض مواضع الدروس[2]، ورجّحه غير واحد من المعاصرين[3].

ويمكن أن ينزّل عليه ما عن المشهور[4]: من أنّه لو أدخلت الدابة رأسها في القدر بغير تفريط من أحد المالكين كسرت القدر وضمن قيمته صاحب الدابّة؛ معلّلاً بأنّ الكسر لمصلحته. فيحمل إطلاق كلامهم على الغالب من أنّ ما يدخل من الضرر على مالك الدابّة إذا حكم عليه بتلف الدابّة وأخذ قيمتها أكثر ممّا

---

١. الحاكي هو جامع المقاصد، ج ٦، ص ٣٠٧؛ وراجع التذكرة (الطبعة الحجريّة)، ج ٢، ص ٣٩١.

٢. الدروس الشرعيّة، ج ٣، ص ١١٠.

٣. جواهر الكلام، ج ٣٧، ص ٢٠٨؛ والعناوين، ج ١، ص ٣٢٥.

٤. مفتاح الكرامة، ج ٦، ص ٢٨٧؛ وجامع المقاصد، ج ٦، ص ٣٠٧؛ والشرائع، ج ٣، ص ٢٤٨.

يدخل على صاحب القدر بتلفه وأخذ قيمته. وبعبارة أُخرى: تلف إحدى العينين وتبدّلها بالقيمة أهون من تلف الأُخرى.

وحينئذٍ: فلا يبقى مجال للاعتراض على تعليل الحكم بكونه لمصلحة صاحب الدابّة بما في المسالك[1]: من أنّه قد تكون المصلحة لصاحب القدر فقط، وقد تكون المصلحة مشتركة بينهما.

وكذلك حكمهم بضمان صاحب الدابّة إذا دخلت في دار لا يخرج إلّا بهدمها معلّلاً بأنّه لمصلحة صاحب الدابّة[2]. فإنّ الغالب أنّ تدارك المهدوم أهون من تدارك الدابّة.

والحمد لله، والصلاة والسلام على نبيّه وآله.

---

١. مسالك الأفهام، ج ١٢، ص ٢٤٤.

٢. شرائع الإسلام، ج ٣، ص ٢٤٨؛ وجامع المقاصد، ج ٦، ص ٣٠٦؛ وجواهر الكلام، ج ٣٧، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨؛ ومفتاح الكرامة، ج ٦، ص ٢٨٧.



الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة والسلام على خير خلقه محمّد وآله ، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين .

المقام الثاني
في الاستصحاب

الاستصحاب لغة واصطلاحاً

وهو لغةً: أخذ الشيء مُصاحِباً[1] ومنه: استصحاب أجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلاة.

وعند الأُصوليّين عُرّف بتعاريف، أسدّها وأخصرها: إبقاء ما كان[2]. والمراد بالإبقاء(٢٣٢): الحكم بالبقاء، ودخلُ الوصف في الموضوع مشعر بعلّيته للحكم، فعلّة الإبقاء هو أنّه كان، فيخرج إبقاء الحكم لأجل وجود علّته أو دليله.

وإلى ما ذكرنا يرجع تعريفه في «الزبدة» بأنّه: إثبات الحكم في الزمان

---

(٢٣٢) يعني: الالتزام به في مرحلة الظاهر؛ بمعنى ترتيب آثار البقاء في مقام العمل (الفوائد الرضويّة، المحقّق الهمداني، ص٣١٣).

---

١. ورد باختلاف في الألفاظ كما في القاموس، ج ١، ص ٩١؛ والمصباح المنير، ج ص ٣٣٣؛ مجمع البحرين، ج ٢، ص ٩٩.

٢. منهم النراقي في مناهج الأحكام والأُصول، ص ٢٢٥.

الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمن الأوّل[١].

وأزيف التعاريف تعريفه بأنّه: كون حكم أو وصف(٢٣٣) يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق[٢]؛ إذ لا يخفى أنّ كون حكم أو وصف كذلك هو محقّق مورد الاستصحاب ومحلّه لا نفسه.

---

(٢٣٣) مراده بالحكم الأحكام الشرعية، وبالوصف الأمور الخارجية، كرطوبة الثوب وحياة زيد (أوثق الوسائل، ص٤٣١).

---

١. زبدة الأصول، ص١٠٦.

٢. زبدة الأصول، ص١٠٦؛ قوانين الأصول، ج٢، ص٥٣.

بقي الكلام في أمور [٢٣٤]:

الأوّل:

هل الاستصحاب أصل عمليّ أو أمارة ظنّية؟

أنّ عدّ الاستصحاب من الأحكام الظاهرية[٢٣٥] الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم ـ نظير أصل البراءة وقاعدة الاشتغال ـ مبني على استفادته من الأخبار، وأمّا بناءً على كونه حجّة من باب الظنّ فهو دليل اجتهادي.

وضوح كون الاستصحاب من المسائل الأصولية بناءً على كونه أمارة ظنيّة

وعليه تكون مسألة الاستصحاب ـ كمسائل حجّية الأدلّة الظنّية كظاهر الكتاب وخبر الواحد ـ من المسائل الأُصولية [٢٣٦].

---

(٢٣٤) يعني: ممّا يناسب ذكره في المقام قبل الخوض في أصل المسألة (الفوائد الرضوية. المحقّق الهمداني، ص ٣١٤).

(٢٣٥) الحكم المجعول على الموضوع بعنوان كونه مشكوك الحكم الواقعي يسمّى حكماً ظاهرياً وواقعياً ثانوياً، ويسمّى الدليل الدالّ على هذا الحكم الظاهري أصلاً، والحكم المجعول على العناوين الأوّلية الساذجة يسمّى حكماً واقعياً، ويسمّى ما يدلّ عليه بنحو العلم أو الظنّ المعتبر دليلاً، وقد يقيّد بالاجتهادي كما قد يقيّد الأوّل بالدليل الفقاهي (مشكيني).

(٢٣٦) قد ذكروا في مقام تمييز المسألة الفرعيّة عن المسائل الأُصولية موازين:

منها: أنّ المسألة الباحثة عن أحوال الأدلّة الأربعة أو كلّ دليل في الفقه مسألة أُصولية، والباحثة عن أفعال المكلّفين والأحكام المتعلّقة بها مسألة فقهية.

ومنها: أنّ كلّ مسألة بعد تنقيحها واستنباطها من الأدلّة إن اختصّ العمل بها بالمجتهد، فهي من المسائل الأُصولية، وإن عمّه العمل والمقلّد فهي من المسائل الفرعية، ومنها غير

الغموض في كون الاستصحاب من المسائل الأصولية بناءً على كونه من الأصول العقليّة

وأمّا على القول بكونه من الأُصول العملية ففي كونه من المسائل الأُصولية غموض (٢٣٧)؛ من حيث إنّ الاستصحاب ـ حينئذٍ ـ قاعدة مستفادة من السنّة، فهو ـ كقاعدة البراءة والاشتغال ـ نظير قاعدة الضرر والحرج من القواعد الفرعيّة المتعلّقة بعمل المكلّف.

الإشكال في كون الاستصحاب من المسائل الفرعيّة

ومن أنّ إجرائها في موردها ـ أعني صورة الشكّ في بقاء الحكم الشرعي السابق، كنجاسة الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره ـ مختصّ بالمجتهد وليس وظيفةً للمقلّد؛ فهي ممّا يحتاج إليه المجتهد فقط ولا ينفع للمقلّد. وهذا من خواصّ المسائل الأُصولية؛ فإنّها لمّا مُهّدت لاستنباط الأحكام من الأدلّة اختصّ التكلّم فيها بالمستنبِط، ولاحظّ للمقلّد فيها.

هذا كلّه في الاستصحاب الجاري في الشبهة الحكمية المثبت للحكم الظاهري الكلّي.

الاستصحاب الجاري في الشبهة الموضوعيّة

وأمّا الجاري في الشبهة الموضوعية ـ كعدالة زيد ونجاسة ثوبه وفسق عمرو وطهارة بدنه ـ فلا إشكال في كونه حكماً فرعياً، سواء كان التكلّم فيه من باب الظنّ أم كان من باب كونها قاعدة تعبديّة مستفادة من الأخبار؛ لأنّ التكلّم فيه على الأوّل نظير التكلّم في اعتبار سائر الأمارات (٢٣٨)، كيد المسلمين

ذلك مما فصّل في المطوّلات.

ثمّ إنّ عدّ الاستصحاب ـ على القول بكونه من باب الظنّ ـ من مسائل العلم مبنيّ على الميزان الأوّل؛ إذ البحث عن حجّية ذلك الظنّ وعدمها (مشكيني).

(٢٣٧) التوجيه الأوّل مبنيّ على الميزان الأوّل من موازين تشخيص المسائل، والثاني مبنيّ على الثاني (مشكيني).

(٢٣٨) يعني: بناءً على حجّيته من باب الظنّ يكون من قبيل أمارات الموضوع كالأمثلة المذكورة، وبناءً على كونه مستفاداً من الأخبار يكون نظير الأُصول الموضوعية المذكورة (مشكيني).

وسوقهم والبيّنة والغلبة، ونحوها من الشبهات الخارجية. وعلى الثاني من باب أصالة الطهارة وعدم الاعتناء بالشكّ بعد الفراغ، ونحو ذلك.

الأمر الثاني

تقوّم الاستصحاب بأمرين: ١. اليقين بالحدوث ٢. الشكّ في البقاء

أنّ المستفاد من تعريفنا ـ السابق الظاهر في استناد الحكم بالبقاء إلى مجرّد الوجود السابق ـ أنّ الاستصحاب يتقوّم بأمرين (٢٣٩):

أحدهما: وجود الشيء في زمان، سواء علم به في زمان وجوده أم لا. نعم، لابدّ من إحراز ذلك حين إرادة الحكم بالبقاء بالعلم أو الظنّ المعتبر، وأمّا مجرّد الاعتقاد بوجود شيء في زمان مع زوال ذلك الاعتقاد في زمان آخر

---

(٢٣٩) هذان الأمران يرجعان إلى اعتبار أُمور في جريان الاستصحاب:

أحدها: حصول اليقين بالوجود السابق حين عروض الشكّ، سواء أكان حاصلاً من حين الوجود أم لا، فلا فرق بين ما لو علم في الأمس بوجود شيء وشكّ اليوم في بقائه، وبين ما لو علم اليوم بوجوده في الأمس وشكّ في زمان اليقين في بقائه، فيخرج ما لو علم بوجود شيء في زمان ثمّ شكّ في وجوده في ذلك الزمان؛ بأن شكّ في كون يقينه السابق جهلاً مركّباً أو مطابقاً للواقع وهو المسمّى بالشكّ الساري وإن زعم بعض عموم أخبار الاستصحاب له.

ثانيها: أن يكون الشكّ لاحقاً لليقين بمعنى تقدّم المتيقّن على المشكوك لا تقدّم نفس اليقين على الشكّ؛ فإنّه غير معتبر في الاستصحاب، وهذا القيد احتراز عن الاستصحاب القهقري؛ كأن يعلم بكون لفظ موضوعاً لمعنى في زماننا فيستصحب وضعه لذاك المعنى إلى زمان الأئمّة عليهم السلام.

ثالثها: فعليّة الشكّ، فلا يكفي الشكّ الشأني والتقديري وسيجيء توضيحه (أوثق الوسائل، ص٤٣٨).

فلا يتحقّق معه الاستصحاب الاصطلاحي وإن توهّم بعضهم[١] جريان «لاتنقض اليقين» فيه، كما سننبّه عليه[٢].

الاستصحاب القهقري

والثاني: الشكّ في وجوده في زمان لاحق عليه؛ فلو شكّ في زمان سابق عليه فلا استصحاب، وقد يطلق عليه الاستصحاب القهقري مجازاً.

المعتبر هو الشكّ الفعلي

ثمّ المعتبر هو الشكّ الفعلي الموجود حال الالتفات إليه، أمّا لو لم يلتفت إليه فلا استصحاب وإن فرض الشكّ فيه على فرض الالتفات. فالمتيقّن للحدث (٢٤٠) إذا التفت إلى حاله في اللاحق فشكّ جرى الاستصحاب في حقّه، فلو غفل عن ذلك وصلّى بطلت صلاته؛ لسبق الأمر بالطهارة، ولا يجري في حقّه حكم الشكّ في الصحّة بعد الفراغ عن العمل؛ لأنّ مجراه الشكّ الحادث بعد الفراغ لا الموجود من قبل.

ولو غفل عن حاله بعد اليقين بالحدث وصلّى ثم التفت وشكّ في كونه محدثاً حال الصلاة أو متطهّراً جرى في حقّه قاعدة الشكّ بعد الفراغ؛ لحدوث الشكّ بعد العمل وعدم وجوده قبله حتّى يوجب الأمر بالطهارة والنهي عن الدخول فيه بدونها.

نعم هذا الشكّ اللاحق يوجب الإعادة بحكم استصحاب عدم الطهارة لولا

---

(٢٤٠) فإنّه بعد ما شرطنا في الاستصحاب فعليّة الشكّ يلزم بطلان الصلاة في الفرض الأوّل؛ لحصول الفعلية فيه بالالتفات، فصار بمقتضى الاستصحاب محكوماً بالحدث وإن غفل عن حدثه وصلّى، ولأجل ذلك لم تنفعه قاعدة الفراغ؛ إذ هي لا تجري في الشكّ الحادث قبل العمل، وصحّتها في الفرض الثاني؛ لعدم حصول الفعلية قبل العمل بل بعده، وهو لا يجدي ـ حينئذٍ ـ لتقدّم قاعدة الفراغ عليه (مشكيني).

---

١. هو المحقّق السبزواري في ذخيرة المعاد، ص ٤٤.

٢. يأتي في الصفحة: ٤٨٣ وما بعدها.

حكومة قاعدة الشكّ بعد الفراغ عليه، فافهم[٢٤١].

تقسيم الاستصحاب من وجوه:

الأمر الثالث

في تقسيم الاستصحاب إلى أقسام؛ ليُعرف أنّ الخلاف في مسألة الاستصحاب في كلّها أو في بعضها، فنقول:

إنّ له تقسيماً باعتبار المستصحب.

وآخر باعتبار الدليل الدالّ عليه.

وثالثاً باعتبار الشكّ المأخوذ فيه.

[تقسيم الاستصحاب باعتبار المستصحب]

أمّا بالاعتبار الأوّل فمن وجوه:

تقسيمه باعتبار المستصحب

الوجه الأوّل: من حيث إنّ المستصحب قد يكون أمراً وجودياً، كوجوب شيء أو طهارته أو رطوبة ثوب أو نحو ذلك. وقد يكون عدمياً، وهو على قسمين:

المستصحب إمّا وجوديّ وإمّا عدميّ

أحدهما: عدم اشتغال الذمّة بتكليف شرعي، ويسمّى عند بعضهم بالبراءة الأصليّة وأصالة النفي.

والثاني: غيره، كعدم نقل اللفظ عن معناه وعدم القرينة وعدم موت زيد ورطوبة الثوب وحدوث موجب الوضوء أو الغسل، ونحو ذلك.

---

(٢٤١) لعلّه إشارة إلى أنّ حكومتها عليه على تقدير أن يكون من الأمارات، وأمّا على تقدير كونها من الأُصول، فاللازم القول بحكومة الاستصحاب عليها كما في سائر الأُصول، إلّا أنّ ورود دليل اعتبارها في مورده اقتضى تقدّمها عليه (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص٢٩٧).

ولا خلاف في كون الوجودي محلّ النزاع.

كلام شريف العلماء في خروج العدميّات عن محلّ النزاع

وأمّا العدمي فقد مال الأُستاذ[١] ﷺ إلى عدم الخلاف فيه، واستشهد على ذلك ـ بعد نقله الإجماع ـ باستقرار سيرة العلماء على التمسّك بالأُصول العدميّة، مثل: أصالة عدم القرينة والنقل والاشتراك وغير ذلك، وكاستصحاب عدم النسخ؛ فإنّ المصرّح به في كلام غير واحد[٢] عدم الخلاف فيه، بل كونه من ضروريات الدين.

التحقيق عدم الفرق بين الاستصحاب الوجودي والعدمي في كونه محلّ النزاع

والتحقيق: أنّ اعتبار الاستصحاب ـ بمعنى التعويل في تحقّق شيء في الزمان الثاني على تحقّقه في الزمان السابق عليه ـ مختلف فيه، من غير فرق بين الوجودي والعدمي. نعم، قد يتحقّق في بعض الموارد (٢٤٢) قاعدة أُخرى توجب الأخذ بمقتضى الحالة السابقة، كقاعدة قبح التكليف من غير بيان، أو ظهور الدليل الدالّ على الحكم في استمراره أو عمومه أو إطلاقه، أو غير ذلك. وهذا لا ربط له باعتبار الاستصحاب.

---

(٢٤٢) حاصله: أنّ المدّعي في المقام ـ وهو حجّية الاستصحابات العدمية ـ غير ثابت من عمل العلماء، بل غاية ما يستفاد من جهة عملهم حكمهم بثبوت الأعدام عند الشكّ في ثبوتها، وأمّا كون ذلك من جهة استصحاب العدم أو لأجل قواعد أُخر موافقة المؤدّى له ـ كقاعدة البراءة في نفي التكليف وظهور الدليل في الدوام في عدم النسخ ـ فلا دلالة لعملهم على تعيين أحد هذين الأمرين. وأمّا باب الألفاظ: فقد استقرّت سيرتهم على العمل فيه بالأُصول مطلقاً، وجودية كانت كالعموم والإطلاق، أو عدمية كعدم النقل وعدم القرينة ونحوها، ولا ربط له بباب الاستصحاب (مشكيني).

---

١. المقصود هو شريف العلماء المحقّق المازندراني، راجع تقريرات درسه في ضوابط الأُصول، ص ٣٥٩ في بحث أقسام الاستصحاب باعتبار المستصحب.

٢. كالمحدّث الاسترابادي في الفوائد المدنية، ص ١٤٣؛ والمحدّث البحراني في حدائق الناضرة، ج ١، ص ٥١ ـ ٥٢.

قيام السيرة على التمسّك بالأصول الوجوديّة والعدميّة في باب الألفاظ

وأمّا سيرة العلماء فقد استقرّت في باب الألفاظ على التمسّك بالأُصول الوجودية والعدمية كلتيهما.

ثمّ إنّا لم نجد في أصحابنا من فرّق بين الوجودي والعدمي. نعم، حكى شارح الشرح[١] هذا التفصيل عن الحنفية.

المستصحب إمّا حكم شرعيّ وإمّا من الموضوعات الخارجيّة

الوجه الثاني: أنّ المستصحب قد يكون حكماً شرعياً، كالطهارة المستصحبة بعد خروج المذي، والنجاسة المستصحبة بعد زوال تغيّر المتغيّر بنفسه. وقد يكون غيره، كاستصحاب الكرّية والرطوبة، والوضع الأوّل عند الشكّ في حدوث النقل أو في تأريخه.

وقوع الخلاف في كليهما

والظاهر، بل صريح جماعة[٢] وقوع الخلاف في كلا القسمين.

نعم، نسب إلى بعضٍ التفصيل بينهما بإنكار الأوّل والاعتراف بالثاني، ونسب إلى آخر العكس، حكاهما الفاضل القمّي في القوانين[٣].

محصّل الأقوال في حجّيّة الاستصحاب من حيث هذا التقسيم

ثمّ إنّ المحصّل من القول بالتفصيل بين القسمين المذكورين في هذا التقسيم ثلاثة:

الأوّل: اعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعي مطلقاً، جزئياً كان كنجاسة الثوب أو كلّياً كنجاسة الماء المتغيّر بعد زوال التغيّر، وهو الظاهر ممّا حكاه المحقّق الخوانساري[٤].

الثاني: اعتباره في ما عدا الحكم الشرعي الكلّي وإن كان حكماً جزئياً، وهو الذي حكاه في الرسالة الاستصحابية عن الأخباريين[٥].

---

١. التفتازاني في حاشية شرح مختصر الأُصول، ج ٢، ص ٢٨٤.

٢. راجع الرسائل الأُصولية ـ للوحيد البهبهاني ـ، ص ٤٢٤ ـ ٤٢٥؛ مشارق الشموس، ص ٧٦.

٣. قوانين الأُصول، ج ٢، ص ٥٧.

٤. مشارق الشموس، ص ٧٦.

٥. الرسائل الأُصولية، للوحيد البهبهاني، ص ٤٢٥.

الثالث: اعتباره في الحكم الجزئي دون الكلّي ودون الأُمور الخارجية، وهو الذي ربما يستظهر ممّا حكاه السيّد شارح الوافية عن المحقّق الخوانساري في حاشية له على قول الشهيد في تحريم استعمال الماء النجس والمشتبه[1].

المستصحب إمّا حكم تكليفيّ وإمّا حكم وضعيّ

الوجه الثالث: من حيث إنّ المستصحب قد يكون حكماً تكليفياً، وقد يكون وضعياً شرعياً، كالأسباب والشروط والموانع.

القول بالتفصيل بين التكليفي وغيره

وقد وقع الخلاف من هذه الجهة، ففصّل صاحب الوافية بين التكليفي وغيره بالإنكار في الأوّل دون الثاني[2].

وإنّما لم ندرج هذا التقسيم في التقسيم الثاني مع أنّه تقسيم لأحد قسميه؛ لأنّ ظاهر كلام المفصّل المذكور وإن كان هو التفصيل بين الحكم التكليفي والوضعي، إلّا أنّ آخر كلامه ظاهر في إجراء الاستصحاب في نفس الأسباب والشروط والموانع، دون السببية والشرطية والمانعية.

---

١. شرح الوافية (مخطوط)، ص ٣٣٩؛ وأُنظر مشارق الشموس للخوانساري، ص ٢٨١.

٢. الوافية، ص ٢٠٢.

[الكلام في الأحكام الوضعيّة]

هـل الحكـم الوضـعي حكـم مستقلّ مجعول أو لا؟

ثمّ إنّه لا بأس بصرف الكلام إلى بيان: أنّ الحكم الوضعي (٢٤٣) حكم مستقلّ مجعول ـ كما اشتهر في ألسنة جماعة[١] ـ، أو لا وإنّما مرجعه إلى الحكم التكليفيّ. فنقول:

إنّ المشهور[٢] ـ كما في شرح الزبدة[٣] ـ بل الذي استقرّ عليه رأي المحقّقين ـ

---

(٢٤٣) المراد بالحكم الوضعي ما اخترعه الشارع ولم يكن من قبيل الاقتضاء والتخيير، وأمّا الثمرة في كونه مجعولاً أو منتزعاً عن التكليف، فهو أنّه يتفرّع على الأوّل عدم اشتراط ثبوته بشرائط التكليف: من البلوغ والعقل والعلم والقدرة، فيثبت الضمان في حقّ الصبي والمجنون فعلاً بالإتلاف وإن لم يكونا هناك مكلّفاً بالأداء فعلاً، وكحصول الجنابة لهما بالدخول. وهذا بخلاف الثاني، فإنّ اللازم عليه ثبوت حكم تكليفي لا محالة إمّا لوليّهما بالفعل أولهما بعد الكمال.

ويتفرّع عليه أيضاً جريان الأُصول؛ فإنّه على الأوّل يمكن إثباته ونفيه بالاستصحاب، وعلى الثاني يكون مجراه الأحكام الطلبية التي انتزعت الوضعية عنها دون نفسها (أوثق الوسائل، ص ٤٧٤ ـ ٤٧٥).

١. منهم الشهيد الثاني في تمهيد القواعد، ص ٣٧؛ والفاضل التوني في الوافية، ص ٢٠٢؛ والوحيد البهبهاني في الفوائد الحائرية، ص ٩٥.

٢. منهم الشهيد في ذكرى الشيعة، ج ١، ص ٤٠؛ والقواعد والفوائد، ج ١، ص ٣٠؛ والمحقّق الخوانساري في مشارق الشموس، ص ٧٦.

٣. غاية المأمول في شرح زبدة الأُصول للفاضل الجواد، ص ١١١ (مخطوط).

كما في شرح الوافية للسيّد صدر الدين[١] ـ: أنّ الخطاب الوضعي مرجعه إلى الخطاب الشرعي، وأنّ كون الشيء سبباً لواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء، فمعنى قولنا: إتلاف الصبي سبب لضمانه أنّه يجب عليه غرامة المثل والقيمة إذا اجتمع فيه شرائط التكليف من البلوغ والعقل واليسار وغيرها، فإذا خاطب الشارع البالغ العاقل الموسِرَ بقوله: اغرم ما أتلفته في حال صغرك، انتُزع من هذا الخطاب معنى يعبّر عنه بسببية الإتلاف للضمان، ويقال: إنّه ضامن، بمعنى أنّه يجب عليه الغرامة عند اجتماع شرائط التكليف.

ولم يدّع أحد إرجاع الحكم الوضعي إلى التكليف الفعلي المنجّز حال استناد الحكم الوضعى إلى الشخص، حتّى يدفع ذلك بما ذكره بعض من غفل عن مراد النافين: من أنّه قد يتحقّق الحكم الوضعي في مورد غير قابل للحكم التكليفي، كالصبي والنائم وشبههما.

وكذا الكلام في غير السبب؛ فإنّ شرطية الطهارة للصلاة ليست مجعولة بجعل مغاير لإنشاء وجوب الصلاة الواقعة حال الطهارة، وكذا مانعية النجاسة ليست إلّا منتزعة من المنع عن الصلاة في النجس، وكذا الجزئية منتزعة من الأمر بالمركّب.

هذا كلّه في السببية والشرطية والمانعية والجزئية.

الكلام في الصحة والفساد

وأمّا الصحّة والفساد فهما في العبادات: موافقة الفعل المأتي به للفعل المأمور به ومخالفته له، ومن المعلوم أنّ هاتين ـ الموافقة والمخالفة ـ ليستا بجعل جاعل(٢٤٤).

---

(٢٤٤) بل هما حكمان وضعيان منتزعان من مطابقة المأتيّ به للمأمور به، ولا مطابقته (مشكيني).

١. حاشية الوافية لصدر الدين، ص ٣٥٠ (مخطوط).

وأمّا في المعاملات فهما: ترتّب الأثر عليها وعدمه، فمرجع ذلك إلى سببية هذه المعاملة لأثرها وعدم سببية تلك له. فإن لوحظت المعاملة سبباً لحكم تكليفي ـ كالبيع لإباحة التصرّفات والنكاح لإباحة الاستمتاعات ـ فالكلام فيها يعرف ممّا سبق في السببية وأخواتها(٢٤٥).

وإن لوحظت سبباً لأمر آخر ـ كسببية البيع للملكية والنكاح للزوجية والعتق للحرية وسببية الغسل للطهارة ـ فهذه الأمور بنفسها ليست أحكاماً شرعية. نعم، الحكم بثبوتها شرعيّ، وحقائقها إمّا أُمور اعتبارية منتزعة من الأحكام التكليفية ـ كما يقال: الملكية كون الشيء بحيث يجوز الانتفاع به وبعوضه، والطهارة كون الشيء بحيث يجوز استعماله في الأكل والشرب والصلاة، نقيض النجاسة ـ وإمّا أُمور واقعية كشف عنها الشارع.

فأسبابها على الأوّل ـ في الحقيقة ـ أسباب للتكاليف، فتصير سببية تلك الأسباب في العادة كمسبّباتها أُموراً انتزاعيّة.

وعلى الثاني، تكون أسبابها كنفس المسبّبات أُموراً واقعيّة مكشوفاً عنها ببيان الشارع. وعلى التقديرين فلا جعل في سببيّة هذه الأسباب.

وممّا ذكرنا تعرف الحال في غير المعاملات من أسباب هذه الأُمور، كسببية الغليان في العصير للنجاسة، وكالملاقات لها، والسبي للرقية، والتنكيل للحرية، والرضاع لانفساخ الزوجية، وغير ذلك. فافهم وتأمّل في المقام؛ فإنّه من مزالّ الأقدام.

---

(٢٤٥) فسببية البيع منتزعة عن حكم الشارع عند وقوعه باباحة تصرّفات الطرفين فيها فيمن انتقل إليهما، وسببيّة النكاح عن حلّية الاستمتاع.

وقوله: «وهذه الأُمور»، أي: المسبّبات المذكورة، وقوله: «وحقائقها أُمور اعتبارية»، فينتزع ـ حينئذٍ ـ من حكم الشارع بإباحة التصرّفات بمجرّد العقد حكمان وضعيان: السببية للعقد، والملكيّة وهكذا في سائر الأمثلة. وهذا هو المراد بقوله: «نعم الحكم بثبوتها شرعي»؛ إذ ليس المراد ثبوت نفس الأمر الاعتباري، بل الحكم التكليفي المنتزع عنه الوضعي (أوثق الوسائل، ص٤٧٦ ـ ٤٧٧).

[تقسيم الاستصحاب باعتبار دليل المستصحب]

وأمّا بالاعتبار الثاني فمن وجوه:

دليل الاستصحاب إمّا الإجماع وإمّا غيره

أحدها: من حيث إنّ الدليل المثبت للمستصحب إمّا أن يكون هو الإجماع وإمّا أن يكون غيره. وقد فصّل بين هذين الغزالي، فأنكر الاستصحاب في الأوّل[1].

المستصحب إمّا يثبت بالدليل العقلي، وإمّا بالدليل الشرعي

والثاني: من حيث إنّه قد يثبت بالدليل الشرعي وقد يثبت بالدليل العقلي، وسيجيء التفصيل بينهما في تنبيهات الباب[2].

دليل المستصحب قد يدلّ على الاستمرار وقد لا يدلّ

الثالث: من حيث إنّ دليل المستصحب(٢٤٦) إمّا أن يدلّ على استمرار الحكم إلى حصول رافع أو غاية فيشكّ في رافعه، وقد يكون قضية مهملة ساكتة عن حكم الزمان الثاني. وفصّل بينهما المحقّق في المعارج[3]، والمحقّق الخوانساري[4]، فأنكرا الحجّية في الثاني.

---

(٢٤٦) يعني: دلالة الدليل على كون الحكم المفاد ممّا له استعداد البقاء ما لم يرفعه رافع أو ما لم تجئ غايته المعيّنة، فلا يكون الشكّ في بقائه إلّا شكّاً في الرافع أو في الغاية. ويقابله الشكّ في المقتضي كما في القسم الثاني من هذا التقسيم. والمراد بالرافع ما كان له تأثير في رفع الحكم الثابت بحيث لولاه كان مستمرّاً كالحدث الرافع للطهارة، وبالغاية ما كان كاشفاً عن انتهاء استعداد الحكم السابق وانقضائه بحيث لولاه لم يكن ثابتاً كالليل الذي جعل غاية للصوم (أوثق الوسائل، ص٤٤٦).

١. المستصفى، ج ٢، ص ٤٠٩ ـ ٤١٢.

٢. يأتي في الصفحة: ٥٣٢، الأمر الثالث.

٣. المعارج، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.

٤. مشارق الشموس، ص ٧٦.

[تقسيم الاستصحاب باعتبار الشكّ المأخوذ فيه]

وأمّا باعتبار الشكّ في البقاء فمن وجوه أيضاً:

منشأ الشكّ إمّا اشتباه الأمر الخارجي وإمّا اشتباه الحكم الشرعي

أحدها: من جهة أنّ الشكّ قد ينشأ من اشتباه الأمر الخارجي، مثل الشكّ في حدوث البول وكون الحادث بولاً أو وذياً، ويسمّى بالشبهة في الموضوع، كان حكماً شرعياً جزئياً كالطهارة في المثالين، أم موضوعاً كالرطوبة والكرّية ونقل اللفظ عن معناه الأصلي، وشبه ذلك.

وقد ينشأ من اشتباه الحكم الشرعي الصادر من الشارع، كالشكّ في بقاء نجاسة المتغيّر بعد زوال تغيّره، وطهارة المكلّف بعد حدوث المذي منه، ونحو ذلك. والظاهر دخول القسمين في محلّ النزاع.

الشكّ في البقاء قد يكون مع تساوى الطرفين وقد يكون مع رجحان البقاء أو الارتفاع

الثاني: من حيث إنّ الشكّ بالمعنى الأعمّ الذي هو المأخوذ في تعريف الاستصحاب قد يكون مع تساوي الطرفين وقد يكون مع رجحان البقاء أو الارتفاع. ولا إشكال في دخول الأوّلين في محلّ النزاع. وأمّا الثالث فالتحقيق أيضاً عموم الخلاف له، سواء كان اعتبار الاستصحاب من باب التعبّد والطريق الظاهري، أم كان من باب إفادة نوعه الظنّ لو خلّي وطبعه وإن عرض لبعض أفراده ما يسقطه عن إفادته.

الشكّ في البقاء قد يكون من جهة المقتضي وقد يكون من جهة الرافع

الثالث: من حيث إنّ الشكّ (٢٤٧) في بقاء المستصحب قد يكون من جهة

---

(٢٤٧) لا يخفى: أنّ الشكّ في الغاية في هذا التقسيم داخل في الشكّ في المقتضي. وفي الوجه الثالث من أقسام الشكّ ـ باعتبار الدليل ـ داخل في الرافع؛ لأنّ مبنى التقسيم هناك على دلالة الدليل على استمرار الحكم وعدمها مع قطع النظر عن كون الشكّ في بقائه من

المقتضي، والمراد به: الشكّ من حيث استعداده وقابليته في ذاته للبقاء، كالشكّ في بقاء الليل والنهار، وخيار الغبن بعد الزمان الأوّل.

وقد يكون من جهة طروّ الرافع مع القطع باستعداده للبقاء، وهذا على أقسام؛ لأنّ الشكّ إمّا في وجود الرافع كالشكّ في حدوث البول، وإمّا أن يكون في رافعية الموجود؛ إمّا لعدم تعيّن المستصحب (٢٤٨) وتردّده بين ما يكون الموجود رافعاً وبين ما لا يكون، كفعل الظهر المشكوك كونه رافعاً لشغل الذمّة بالصلاة المكلّف بها قبل العصر يوم الجمعة من جهة تردّده بين الظهر والجمعة، وإمّا للجهل بصفة الموجود من كونه رافعاً كالمذي، أو مصداقاً لرافع معلوم المفهوم كالرطوبة المردّدة بين البول والودي، أو مجهول المفهوم.

الظاهر أنّ جميع الأقسام محلّ الخلاف

والظاهر أنّ جميع الصور حتّى الشكّ في وجود الرافع محلّ للخلاف.

الأقوال في حجية الاستصحاب

قبيل الشكّ في الرافع أو المقتضي. وهنا على كون الشكّ من أحد القبيلين مع قطع النظر عن دلالة الدليل على الاستمرار وعدمها، وحيث إنّ المصنّف اختار القول التاسع كان الاستصحاب في الغاية جارياً عنده (مشكيني).

(٢٤٨) فإنّ الواقع مردّد بين كون الوجوب متعلّقاً بالظهر أو الجمعة. فإذا أتى بإحدى الصلاتين كان المشكوك مردّداً بين مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع، وكان الشكّ في رافعية الموجود من هذه الجهة، وقوله: «للجهل بصفة الموجود»، فيكون الشبهة ـ حينئذٍ ـ حكمية، وفي الشكّ في كونه مصداقاً شبهة مصداقية. وقوله: «مجهول المفهوم» يعنى لم يعلم معنى البول ـ مثلاً ـ وأنّه معنى خاصّ لم يشمل المذي أو معنى عامّ يشمله، وهذه أيضاً شبهة حكمية (مشكيني).

[الأقوال في حجّيّة الاستصحاب]

هذه جملة ما حضرني من كلمات الأصحاب. والمتحصّل منها في بادئ النظر أحد عشر قولاً:

الأوّل: القول بالحجّية مطلقاً.

الثاني: عدمها مطلقاً.

الثالث: التفصيل بين العدمي والوجودي.

الرابع: التفصيل بين الأُمور الخارجية وبين الحكم الشرعي مطلقاً، فلا يعتبر في الأوّل.

الخامس: التفصيل بين الحكم الشرعي الكلّي وغيره، فلا يعتبر في الأوّل إلّا في عدم النسخ.

السادس: التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره، فلا يعتبر في غير الأوّل.

السابع: التفصيل بين الأحكام الوضعية ـ يعني نفس الأسباب والشروط والموانع ـ والأحكام التكليفية التابعة لها، وبين غيرها من الأحكام الشرعية، فيجري في الأوّل دون الثاني.

الثامن: التفصيل بين ما ثبت بالإجماع وغيره، فلا يعتبر في الأوّل.

التاسع: التفصيل بين كون المستصحب ممّا ثبت بدليله أو من الخارج استمراره فشكّ في الغاية الرافعة له، وبين غيره، فيعتبر في الأوّل دون الثاني، كما هو ظاهر المعارج[1].

---

١. معارج الأُصول، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.

العاشر: هذا التفصيل مع اختصاص الشكّ بوجود الغاية، كما هو الظاهر من المحقّق السبزواري[1].

الحادي عشر: زيادة الشكّ في مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصداقي دون المفهومي.

ثمّ إنّه لو بُني على ملاحظة ظواهر كلمات من تعرّض لهذه المسألة في الأُصول والفروع لزادت الأقوال على العدد المذكور بكثير، بل يحصل لعالم واحد قولان أو أزيد في المسألة. إلّا أنّ صرف الوقت في هذا ممّا لا ينبغي.

[أقوى الأقوال في الاستصحاب]

مختار المصنّف والمحقّق حجّيّة الاستصحاب عند الشكّ في الرافع دون المقتضي

والأقوى: هو القول التاسع، وهو الذي اختاره المحقّق، قال: والذي نختاره أن ننظر في دليل ذلك الحكم، فإن كان يقتضيه مطلقاً وجب الحكم باستمرار الحكم، كعقد النكاح، فإنّه يوجب حلّ الوطء مطلقاً، فإذا وقع الخلاف في الألفاظ التي يقع بها الطلاق فالمستدلّ على أنّ الطلاق لا يقع بها لو قال: حِلّ الوطء ثابت قبل النطق بهذه الألفاظ فكذا بعده كان صحيحاً؛ لأنّ المقتضي للتحليل ـ وهو العقد ـ اقتضاه مطلقاً. ولا يعلم أنّ الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء، فيثبت الحكم عملاً بالمقتضي.

كلام المحقّق في المعارج

فإن كان الخصم يعني بالاستصحاب ما أشرنا إليه فليس هذا عملاً بغير دليل، وإن كان يعني أمراً آخر وراء هذا فنحن مضربون عنه[2]، انتهى.

ويظهر من صاحب المعالم[3] اختياره.

---

١. ذخيرة الأحكام، ص ١١٥ ـ ١١٦.

٢. معارج الأُصول، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.

٣. معالم الدين، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

[الاستدلال على القول المختار]

الاستدلال على المختار بوجوه:

١. ظهور كلام جماعة في الاتفاق عليه

لنا على ذلك وجوه:

الأوّل: ظاهر كلمات جماعة[1] في الاتفاق عليه.

٢. الاستقراء

الثاني: أنّا تتبّعنا موارد الشكّ (٢٤٩) في بقاء الحكم السابق المشكوك من جهة الرافع فلم نجد من أوّل الفقه إلى آخره مورداً إلّا حكم الشارع فيه بالبقاء، إلّا مع أمارة توجب الظنّ بالخلاف، كالحكم بنجاسة الخارج قبل الاستبراء؛ فإنّ الحكم بها ليس لعدم اعتبار الحالة السابقة ـ وإلّا لوجب الحكم بالطهارة لقاعدة الطهارة ـ بل لغلبة بقاء جزء من البول أو المني في المخرج، فرُجّح

---

(٢٤٩) كالحكم بالطهارة عند الشكّ في الحدث وبالعكس، وبطهارة الثوب عند الشكّ في طروّ النجاسة وبالعكس. وبناء الشاهد على ما شهد به ما لم يعلم رافعه. والحكم ببقاء الزوجية ما لم يعلم مزيلها، وببقاء الملك ما لم يعلم الناقل. وقوله: «كالحكم بنجاسة الخارج» يعني: أنّ مقتضى الاستصحاب طهارة الخارج بعد الاستنجاء وقبل الاستبراء؛ لكونه ظاهرا قبل الخروج، ولو لم يعتبر الاستصحاب لكانت قاعدة الطهارة محكّمة أيضاً، إلّا أنّ الظاهر المؤيّد بالغلبة يثبت بقاء المنيّ أو البول في المخرج وملاقاته لهما. وقوله: «والبناء على الصحة» أي: المتقدّم على الاستصحابات النافية في مواردها (مشكيني).

---

١. مبادئ الأصول، ص ٢٥١.

هذا الظاهر على الأصل، كما في غسالة الحمّام عند بعض[١]، والبناء على الصحّة المستند إلى ظهور فعل المسلم.

والإنصاف: أنّ هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع، وهو أولى من الاستقراء الذي ذكره غير واحد ـ كالمحقّق البهبهاني[٢] وصاحب الرياض[٣] ـ أنّه المستند في حجّية شهادة العدلين على الإطلاق.

٣. السنّة:

الثالث: الأخبار المستفيضة:

١. صحيحة زرارة الأولى

منها: صحيحة زرارة ـ ولا يضرّها الإضمار (٢٥٠) ـ قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخَفْقَة والخفقتان عليه الوضوء؟ قال: «يازرارة، قد تنام العين ولا ينام القلب والأُذُن، فإذا نامت العين والأُذُن فقد وجب الوضوء. قلت: فإن حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم؟ قال: لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى

---

(٢٥٠) إذ الإضمار من مثله بمنزلة الإظهار، بداهة أنّه أجلّ من أن يستفتي من غير الإمام عليه السلام مع هذا الاهتمام. وقوله: «أيوجب الخفقة» سؤال عن حكم الخفقة وهي حالة النعاس؛ أي: النوم الخفيف الذي هو نوم العين فقط فالشبهة حكمية. فأجاب الإمام عليه السلام بعدم نقض هذه الحالة للوضوء، بل الناقض: النوم التامّ الحاصل بنوم القلب أو الأُذُن، فيلزم انضمام نوم أحدهما إلى نوم العين ليتحقّق الناقض؛ ثمّ سأل عن حكم الشكّ في تحقّق هذا الناقض وعدمه من جهة قيام أمارة ظنّية على تحقّقه، حيث إنّه حُرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم، فالشبهة ـ حينئذٍ ـ موضوعية. وقوله عليه السلام: «لا» يعني: أنّه لا يجب الوضوء ـ حينئذٍ ـ. وقوله عليه السلام: «وإلّا فإنّه على يقين» معناه: وإن لم يستيقن النوم فلا يجب الوضوء، فحذف جزاء الشرط المدلول عليه بكلمة «لا» السابقة؛ لقيام العلّة مقامه، وحذف فعل الشرط؛ لنيابة كلمة «لا» عنه (مشكيني).

---

١. رياض المسائل، ج ١، ص ٧٢ ـ ٧٣.

٢. الرسائل الأُصولية للوحيد البهبهاني، ص ٤٢٩؛ والفوائد الحائرية، ص ٢٧٧.

٣. رياض المسائل، ج ١٥، ص ٣٣٠.

يجيء من ذلك أمر بيّن، وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ، ولكن ينقضه بيقين آخر»[١].

تقرير الاستدلال بالصحيحة

وتقرير الاستدلال: أنّ جواب الشرط في قوله عليه السلام: «وإلّا فإنّه على يقين» محذوف، قامت العلّة مقامه لدلالتها عليه، وإقامة العلّة مقام الجزاء لا تحصى كثرةً في القرآن وغيره، مثل قوله: ﴿وَإِن تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾[٢]، و﴿إِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ﴾[٣]، و﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾[٤]، ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾[٥]، و﴿فَإِن يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ﴾[٦]، ﴿إِن يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُ مِن قَبْلُ﴾[٧]، و﴿وَإِن يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ﴾[٨] إلى غير ذلك.

معنى الصحيحة

فمعنى الرواية: إن لم يستيقن أنّه قد نام فلا يجب عليه الوضوء؛ لأنّه على يقين من وضوءه في السابق، وبعد إهمال تقييد اليقين بالوضوء وجعل العلّة نفس اليقين يكون قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين» بمنزلة كبرى كلّية للصغرى المزبورة.

كون اللام في «اليقين» للجنس

هذا، ولكنّ مبنى الاستدلال على كون اللام في اليقين للجنس؛ إذ لو كان للعهد لكانت الكبرى ـ المنضمّة إلى الصغرى ـ ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشكّ، فيفيد قاعدة كلّية في باب الوضوء، وأنّه لا ينقض إلّا باليقين بالحدث واللام وإن كان ظاهراً في الجنس، إلّا أنّ سبق يقين الوضوء ربما يوهن الظاهر

---

١. تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٨، ح ١١؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٢٤٥، ح ٦٣١.
٢. طه (٢٠): ٧.
٣. الزمر (٣٩): ٧.
٤. النمل (٢٧): ٤٠.
٥. آل عمران (٣): ٩٧.
٦. الأنعام (٦): ٨٩.
٧. يوسف (١٢): ٧٧.
٨. فاطر (٣٥): ٤.

المذكور، بحيث لو فرض إرادة خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيداً عن اللفظ.

لكنّ الإنصاف: أنّ الكلام مع ذلك لا يخلو عن ظهور، خصوصاً بضميمة الأخبار الأُخر الآتية المتضمّنة لعدم نقض اليقين بالشكّ. والمهمّ في هذا الاستدلال إثبات إرادة الجنس من اليقين.

ومنها: صحيحة أُخرى لزرارة ـ مضمرة أيضاً ـ: قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المنيّ، فعلّمت أثره إلى أن أُصيب له الماء، فأصبت فحضرت الصلاة ونسيت أنّ بثوبي شيئاً وصلّيت، ثمّ إنّي ذكرتُ بعد ذلك؟ ٢. صحيحة زرارة الثانية

قال عليه السلام: «تعيد الصلاة وتغسله. قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنّه أصابه فطلبته ولم أقدر عليه فلمّا صلّيت وجدته؟ قال عليه السلام: تغسله وتعيد. قلت: فإن ظننت أنّه أصابه ولم أتيقّن ذلك فنظرت ولم أر شيئاً فصلّيت فيه فرأيت فيه؟ قال: تغسله ولا تعيد الصلاة. قلت: لم ذلك؟ قال: لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً. قلت: فإنّي قد علمت أنّه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله؟ قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنّه قد أصابها حتّى تكون على يقين من طهارتك. قلت: فهل عليّ إن شككت أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال: لا، ولكنّك إنّما تريد أن تذهب بالشكّ الذي وقع في نفسك. قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيته، وإن لم تشكّ ثمّ رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثمّ بنيت على الصلاة؛ لأنّك لا تدري لعلّه شيء أُوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ ... الحديث»[1].

والتقريب كما تقدّم في الصحيحة الأُولى، وإرادة الجنس من اليقين

---

١. تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٤٢١، ح ١٣٣٥؛ الاستبصار، ج ١، ص ١٨٣، ح ٦٤١؛ علل الشرائع، ص ٣٦١، ح ١؛ وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٤٦٦ و ٤٨٢، ح ٤١٩٢ و ٤٢٣٦.

لعلّه أظهر هنا(٢٥١).

فقه الحديث ومورد الاستدلال

وأمّا فقه الحديث فبيانه: أنّ مورد الاستدلال(٢٥٢) يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون مورد السؤال فيه أن يرى بعد الصلاة نجاسةً يعلم أنّها هي التي خفيت عليه قبل الصلاة، وحينئذٍ: فالمراد اليقين بالطهارة قبل ظنّ الإصابة، والشكّ حين إرادة الدخول في الصلاة.

لكن عدم نقض ذلك اليقين(٢٥٣) بذلك الشكّ إنّما يصلح علّةً لمشروعية الدخول في العبادة المشروطة بالطهارة مع الشكّ فيها، وأنّ الامتناع عن الدخول فيها نقض لآثار تلك الطهارة المتيقّنة، لا لعدم وجوب الإعادة على من تيقّن أنّه صلّى في النجاسة ـ كما جزم به السيّد الشارح للوافية[١] ـ؛ إذ

---

(٢٥١) وجه الأظهرية: صراحة القضيّة في كونها علّة في هذه الصحيحة دون سابقتها، واحتمال إرادة الجنس في مقام التعليل أقوى من العهد (الفوائد الرضوية، المحقّق الهمداني، ص ٣٣٩).

(٢٥٢) وهو قوله ﷺ: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك». ثمّ إنّ بيان مورد الاستدلال وكون الإعادة نقضاً لأثر الطهارة اليقينية السابقة وعدمه لا دخل له في الاستدلال بها على اعتبار الاستصحاب؛ لأنّ الاستدلال بها إنّما هو باعتبار عموم الكبرى المستفادة منها (أوثق الوسائل، ص ٤٥٤).

(٢٥٣) حاصله: أنّ وجوب الإعادة ـ لليقين بوقوع الصلاة في النجاسة بعدها، والقطع بفقد شرطها ـ لا يكون نقضاً لليقين بالطهارة بالشكّ فيها، بل باليقين بارتفاعها حال الصلاة. واقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء ـ لو قلنا به ـ لا يوجب حسن التعليل بذلك ـ كما ربما يتخيّل ـ بداهة أنّ عدم الإجزاء ولزوم الإعادة لا يوجب أن يكون نقضاً لليقين بالشكّ بل باليقين، فلا مجال أصلاً للدعوى المذكورة (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص ٣٠٤).

---

١. شرح الوافية لصدر الدين، ص ٣٦١.

الإعادة ليست نقضاً لأثر الطهارة المتيقّنة بالشكّ، بل هو نقض باليقين؛ بناءً على أنّ من آثار حصول اليقين بنجاسة الثوب حين الصلاة ولو بعدها وجوب إعادتها.

وربما يتخيّل[1] حسن التعليل لعدم الإعادة؛ بملاحظة اقتضاء امتثال الأمر الظاهري للإجزاء، فتكون الصحيحة من حيث تعليلها دليلاً على تلك القاعدة(٢٥٤) وكاشفةً عنها.

وفيه: أنّ ظاهر قوله ﷺ(٢٥٥): «فليس ينبغي» يعني ليس ينبغي لك الإعادة؛ لكونه نقضاً. كما أنّ قوله ﷺ في الصحيحة الأُولى: «لا ينقض اليقين بالشكّ أبداً» عدم إيجاب إعادة الوضوء، فافهم؛ فإنّه لا يخلو عن دقّة.

والثاني: أن يكون مورد السؤال رؤية النجاسة بعد الصلاة مع احتمال وقوعها بعدها، فالمراد: أنّه ليس ينبغي أن تنقض يقين الطهارة بمجرّد احتمال وجود النجاسة حال الصلاة.

---

(٢٥٤) ما توهّمه المتخيّل من كشف الصحيحة عن القاعدة مدفوع بأنّ الإجزاء في المقام ليس لأجل كون المكلّف ممتثلاً للأمر الظاهري من حيث هو، بل لأنّ الشرط الواقعي للصلاة في الطهارة الخبثية ـ في حقّ غير الناسي ـ هو كون المصلّي متطهّراً في ظاهر تكليفه حال الصلاة. فمن صلّى في ثوب نجس ـ جرى فيه استصحاب الطهارة أو قاعدتها ـ كان ممتثلاً للأمر الواقعي المتعلّق بالصلاة قطعاً، فلا تدلّ الصحيحة على الإجزاء في مورد التنازع (الفوائد الرضوية، المحقّق الهمداني، ص٣٣٩).

(٢٥٥) يعني: أنّ ظاهرها كون قاعدة الاستصحاب بنفسها من دون توسط شيء آخر علّة لعدم وجوب الإعادة، لا بواسطة قاعدة الإجزاء، كما أنّ ظاهر قوله ﷺ في الصحيحة الأُولى: «وإلّا فإنّه على يقين» عدم إعادة الوضوء؛ لوجود استصحاب الطهارة لا بشيء آخر (أوثق الوسائل، ص٤٥٥).

---

١. راجع ضوابط الأُصول تقريرات درس شريف العلماء، ص ٣٧٣.

وهذا الوجه سالم ممّا يرد على الأوّل، إلّا أنّه خلاف ظاهر السؤال. نعم، مورد قوله ﷺ أخيراً: «فليس ينبغي لك ...» الخ هو الشكّ في وقوعه أوّل الصلاة أو حين الرؤية، ويكون المراد من قطع الصلاة الاشتغال عنها بغسل الثوب مع عدم تخلّل المنافي، لا إبطالها ثمّ البناء عليها الذي هو خلاف الإجماع، لكن تفريع(٢٥٦) عدم نقض اليقين على احتمال تأخّر الوقوع يأبى عن حمل اللام على الجنس، فافهم.

٣. صحيحة زرارة الثالثة

ومنها: صحيحة ثالثة لزرارة: «وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أُخرى ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشكّ، ولا يدخل الشكّ في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنّه ينقض الشكّ باليقين ويتمّ على اليقين فيبني عليه، ولا يعتدّ بالشكّ في حالٍ من الحالات»[١].

وقد تمسّك بها في الوافية[٢]، وقرّره الشارح[٣]، وتبعه جماعة ممّن تأخّر عنه[٤].

التأمّل في الاستدلال بهذه الصحيحة

وفيه تأمّل؛ لأنّه إن كان المراد بقوله ﷺ: «قام فأضاف إليها أُخرى» القيام

---

(٢٥٦) لأنّ التفريع ظاهر في العهد وكون اللام إشارة الى القضيّة المتفرّع عليها. وقوله: «فافهم» لعلّه إشارة إلى أنّ سوق هذه الكلّية في موارد كثيرة يوجب ظهورها في العموم (أوثق الوسائل، ص ٤٥٥).

---

١. الكافي، ج ٣، ص ٣٥١، ح ٣؛ تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ١٨٦، ح ٧٤٠؛ الاستبصار، ج ١، ص ٣٧٣، ح ١٤١٦؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢١٧، ح ١٠٤٦٢.
٢. الوافية، ص ٢٠٦.
٣. حاشية الوافية، ص ٣٦١.
٤. منهم المحدّث البحراني في حدائق الناضرة، ج ١، ص ١٤٣؛ والوحيد البهبهاني في الرسائل الأُصولية، ص ٤٤٢؛ وصاحب الفصول في الفصول، ص ٣٧٠؛ والمحقّق القمي في قوانين الأُصول، ج ٢، ص ٦٢.

للركعة الرابعة من دون تسليم في الركعة المردّدة بين الثالثة والرابعة حتّى يكون حاصل الجواب هو البناء على الأقلّ، فهو مخالف للمذهب وموافق لقول العامّة، ومخالف لظاهر الفقرة الأُولى وهو قوله عليه السلام: «يركع ركعتين بفاتحة الكتاب»[١]؛ فإنّ ظاهره ـ بقرينة تعيين الفاتحة ـ إرادة ركعتين منفصلتين، أعني صلاة الاحتياط.

فتعيّن أن يكون المراد به(٢٥٧): القيام ـ بعد التسليم في الركعة المردّدة ـ إلى ركعة مستقلّة، كما هو مذهب الإماميّة.

المراد من «اليقين» في هذه الصحيحة

فالمراد باليقين هو اليقين بالبراءة، فيكون المراد وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثر وفعلِ صلاةٍ مستقلّةٍ قابلةٍ لتدارك ما يحتمل نقصه.

وقد أُريد من اليقين والاحتياط في غير واحد من الأخبار هذا النحو من العمل، منها: قوله عليه السلام في الموثّقة الآتية: «إذا شككت فابن على اليقين»[٢].

المراد من «البناء على اليقين» في الأخبار

فهذه الأخبار الآمرة بالبناء على اليقين وعدم نقضه يراد منها البناء على ما هو المتيقّن من العدد والتسليم عليه، مع جبره بصلاة الاحتياط؛ ولهذا ذكر في غير واحد من الأخبار ما يدلّ على أنّ العمل محرز للواقع، مثل قوله عليه السلام: «ألا أُعلّمك شيئاً إذا صنعته ثمّ ذكرت أنّك نقصت أو أتممت لم يكن عليك شيء»[٣]؟

---

(٢٥٧) بأن يريد البناء على الأكثر وإضافة ركعة الاحتياط بعد التسليم، ويريد باليقين ما يوجب اليقين ببراءة الذمّة من العمل، وبالشكّ ما يوجب الشكّ فيها من قبيل ذكر المسبّب وإرادة السبب (أوثق الوسائل، ص ٤٥٥).

١. تقدّم تخريجه في الصفحة السابقة، الهامش ١.
٢. الفقيه، ج ١، ص ٣٥١، ح ١٠٢٥؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢١٢، ح ١٠٤٥٢.
٣. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣٤٩، ح ١٤٤٨؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢١٤، ح ١٠٤٥٤.

وقد تصدّى جماعة[١] ـ تبعاً للسيّد المرتضى[٢] ـ لبيان أنّ هذا العمل هو الأخذ باليقين والاحتياط، دون ما يقوله العامّة من البناء على الأقلّ. ومبالغة الإمام عليه السلام في هذه الصحيحة بتكرار عدم الاعتناء بالشكّ وتسمية ذلك في غيرها بالبناء على اليقين والاحتياط يشعر بكونه في مقابل العامّة الزاعمين بكون مقتضى البناء على اليقين هو البناء على الأقلّ وضمّ الركعة المشكوكة.

وأمّا احتمال كون المراد(٢٥٨) من عدم نقض اليقين بالشكّ عدم جواز البناء على وقوع المشكوك بمجرّد الشكّ ـ كما هو مقتضى الاستصحاب ـ فيكون مفاده عدم جواز الاقتصار على الركعة المردّدة بين الثالثة والرابعة. وقوله: «لا يدخل الشكّ في اليقين»[٣] يراد به: أنّ الركعة المشكوك فيها المبنيّ على عدم وقوعها لا يضمّها إلى اليقين ـ يعني القدر المتيقّن من الصلاة ـ بل يأتي بها مستقلّة على ما هو مذهب الخاصّة.

ففيه: من المخالفة لظاهر الفقرات الستّ أو السبع ما لا يخفى على المتأمّل؛ فإنّ مقتضى التدبّر في الخبر أحد معنيين: إمّا الحمل على التقية، وقد عرفت مخالفته للأُصول والظواهر. وإمّا حمله على وجوب تحصيل اليقين بعدد الركعات على

---

(٢٥٨) حاصله: الجمع بين الاستصحاب والعمل بالاحتياط؛ بأن يريد البناء على الأقلّ وإضافة ركعة أُخرى بعد التسليم ـ للاحتياط ـ وبعدم جواز نقض اليقين بالشكّ وجوب البناء على ما تيقّنه من الركعات وعدم جواز البناء على وقوع الركعة المشكوك فيها بمجرد الشكّ فيها (أوثق الوسائل، ص٤٥٥).

١. منهم السيّد الطباطبائي في رياض المسائل، ج ٤، ص ١٣٨؛ والنراقي في مستند الشيعة، ج ٧، ص ١٤٦؛ وصاحب الجواهر في الجواهر، ج ١٢، ص ٣٣٤.

٢. الانتصار، ص ١٥٦.

٣. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٥٠٢، الهامش ١.

الوجه الأحوط. وهذا الوجه وإن كان بعيداً في نفسه، لكنّه منحصر بعد عدم إمكان الحمل على ما يطابق الاستصحاب، ولا أقلّ من مساواته لما ذكره هذا القائل، فيسقط الاستدلال بالصحيحة، خصوصاً على مثل هذه القاعدة.

٤. الاستدلال بموثّقة إسحاق بن عمّار والإشكال فيه

وممّا ذكرنا ظهر عدم صحّة الاستدلال بموثّقة عمّار عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «إذا شككت فابن على اليقين. قلت: هذا أصل؟ قال: نعم»[1]. فإنّ جعل البناء على الأقلّ أصلاً ينافي ما جعله الشارع أصلاً في غير واحد من الأخبار، مثل: قوله عليه السلام: «أجمع لك السهو كلّه في كلمتين، متى شككت فابن على الأكثر»[2]، وقوله عليه السلام فيما تقدّم: «ألا أعلّمك شيئاً ...إلى آخر ما تقدّم»[3].

فالوجه فيه إمّا الحمل على التقيّة، وإمّا ما ذكره بعض الأصحاب[4] في معنى الرواية بإرادة البناء على الأكثر، ثمّ الاحتياط بفعل ما ينفع لأجل الصلاة على تقدير الحاجة، ولا يضرّ بها على تقدير الاستغناء.

نعم، يمكن أن يقال بعدم الدليل على اختصاص الموثّقة بشكوك الصلاة، فضلاً عن الشكّ في ركعاتها، فهو أصل كلّي خرج منه الشكّ في عدد الركعات، وهو غير قادح.

لكن يرد عليه: عدم الدلالة على إرادة اليقين السابق على الشكّ، ولا المتيقّن السابق على المشكوك اللاحق، فهو أضعف دلالةً من الرواية الآتية الصريحة في اليقين السابق؛ لاحتمالها لإرادة إيجاب العمل بالاحتياط، فافهم.

١. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٥٠٣، الهامش ٢.

٢. الفقيه، ج ١، ص ٣٤٠، ح ٩٩٢؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢١٢، ح ١٠٤٥١، وفيها: «فخذ بالأكثر» بدل «فابن على الأكثر».

٣. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٥٠٣، الهامش ٣.

٤. منهم الفاضل النراقي في المستند، ج ٧، ص ١٤٥؛ والحرّ العاملي في وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢١٢ «أبواب الخلل»، باب ٨، ذيل الحديث ٢.

٥. الاستدلال برواية الخصال ورواية أُخرى

ومنها: ما عن الخصال بسنده عن محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قال أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه: «من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه: فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين»[1].

وفي رواية أُخرى عنه عليه السلام: «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه: فإنّ اليقين لا يدفع بالشكّ»[2]. وعدّها المجلسي ـ في البحار ـ في سلك الأخبار التي يستفاد منها القواعد الكلّية[3].

المناقشة في الاستدلال بهاتين الروايتين

أقول: لا يخفى أنّ الشكّ واليقين لا يجتمعان (٢٥٩) حتّى ينقض أحدهما الآخر، بل لابدّ من اختلافهما. إمّا في زمان نفس الوصفين، كأن يقطع يوم الجمعة بعدالة زيد في زمان ثمّ يشكّ يوم السبت في عدالته في ذلك الزمان.

---

(٢٥٩) حاصله: أنّ مقتضى النهي عن نقض اليقين بالشكّ إمكان اجتماعهما حتّى يصدق نقضه به، وهما لايجتمعان، فلابدّ إمّا من اعتبار اختلافهما بحسب الزمان، وإن اتّحدا بحسب المتعلّق ـ بأن تعلّق اليقين بحدوث شيء في زمان ثمّ تعلّق الشك بحدوثه في ذلك الزمان؛ بأن حصل الشكّ في الزمان الثاني في صحّة الاعتقاد في الزمان الأوّل كما فرضه في المثال الأوّل ـ وإمّا من اعتبار اختلافهما بحسب المتعلّق وإن اتّحد زمانهما كما فرضه في المثال الثاني، وهو مورد قاعدة الاستصحاب، والأوّل مورد قاعدة الشكّ الساري.

ومقتضى التعبير بلفظ «كان» والعطف بالفاء في الرواية هو اختلاف زمان اليقين والشك؛ وظاهر اعتبار اختلاف زمانهما هو اعتبار اتّحاد متعلّقهما، فيكون مورد الرواية من قبيل الأوّل ولا تكون دليلاً للاستصحاب (أوثق الوسائل، ص٤٥٧).

---

١. الخصال، ص ٦١٩، باب الواحد إلى المائة، ح ١٠؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٢٤٧، ح ٦٣٦.

٢. الإرشاد، الجزء الأوّل، ضمن مصنّفات الشيخ المفيد، ج ١١، ص ٣٠٣؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٧٣، ح ٢.

٣. بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٦٨.

وإمّا في زمان متعلّقهما وإن اتّحد زمانهما، كأن يقطع يوم السبت بعدالة زيد يوم الجمعة ويشكّ ـ في زمان هذا القطع ـ بعدالته في يوم السبت. وهذا هو الاستصحاب، وليس منوطاً بتعدّد زمان الشكّ واليقين ـ كما عرفت في المثال ـ فضلاً عن تأخّر الأوّل عن الثاني.

وحيث إنّ صريح الرواية اختلاف زمان الوصفين وظاهرها اتّحاد زمان متعلّقهما تعيّن حملها على القاعدة الأُولى وحاصلها: عدم العبرة بطروّ الشكّ في شيء بعد اليقين بذلك الشيء: ويؤيّده: أنّ النقض ـ حينئذٍ ـ محمول على حقيقته؛ لأنّه رفع اليد عن نفس الآثار التي رتّبها سابقاً على المتيقّن، بخلاف الاستصحاب؛ فإنّ المراد بنقض اليقين فيه رفع اليد عن ترتيب الآثار في غير زمان اليقين، وهذا ليس نقضاً لليقين السابق، إلّا إذا أُخذ متعلّقه مجرّداً عن التقييد بالزمان الأوّل.

وبالجملة: فمن تأمّل في الرواية وأغمض عن ذكر بعض[1] لها في أدلّة الاستصحاب ربما استظهر ما ذكرناه في معنى الرواية.

ثمّ لو سُلّم أنّ هذه القاعدة بإطلاقها(٢٦٠) مخالفة للإجماع أمكن تقييدها بعدم نقض اليقين السابق بالنسبة إلى الأعمال التي رتّبها حال اليقين به ـ كالاقتداء بذلك الشخص في مثال العدالة، أو العمل بفتواه أو شهادته ـ أو تقييد الحكم بصورة عدم التذكّر لمستند القطع السابق وإخراج صورة تذكّره والتفطّن لفساده وعدم قابليّته لإفادة القطع.

---

(٢٦٠) إطلاق القاعدة هو الحكم بصحّة الآثار المترتّبة حين اليقين، وصحّة ترتيب الآثار بعد الشكّ، سواء تذكّر بمستند قطعه السابق وأنّه باطل، أم لم يتذكّر له (مشكيني).

---

١. منهم الوحيد البهبهاني في الرسائل الأصولية، ص ٤٤٠؛ المحقق القمّي في قوانين الأصول، ج ٢، ص ٦٢.

إمكان دفع المناقشة المذكورة

اللّهمّ إلّا أن يقال ـ بعد ظهور كون الزمان الماضي في الرواية ظرفاً لليقين ـ: إنّ الظاهر تجريد متعلّق اليقين عن التقييد بالزمان؛ فإنّ قول القائل: كنت متيقّناً أمس بعدالة زيد، ظاهر في إرادة أصل العدالة، لا العدالة المتقيّدة بالزمان الماضي، وإن كان ظرفه في الواقع ظرف اليقين لكن لم يلاحظه على وجه التقييد، فيكون الشكّ فيما بعد هذا الزمان متعلّقاً بنفس ذلك المتيقّن مجرّداً عن ذلك التقييد، ظاهراً في تحقّق أصل العدالة في زمان الشكّ، فينطبق على الاستصحاب، فافهم(٣٦١).

فالإنصاف: أنّ الرواية ـ سيّما بملاحظة قوله ﷺ: «فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين» بملاحظة ما سبق في الصحاح من قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» حيث إنّ ظاهره مساوقته لها ـ ظاهرة في الاستصحاب، ويبعد حملها على بيان القاعدة التي ذكرنا.

هذا، لكنّ سند الرواية ضعيف بالقاسم بن يحيى؛ لتضعيف العلّامة له في الخلاصة[١]، وإن ضعّف ذلك بعض[٢] باستناده إلى تضعيف ابن الغضائري ـ المعروف عدم قدحه ـ فتأمّل.

٦. مكاتبة علي بن محمّد القاساني

ومنها: مكاتبة عليّ بن محمّد القاساني، قال: كتبت إليه ـ وأنا بالمدينة ـ عن اليوم الذي يُشكّ فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟ فكتب ﷺ: «اليقين لا يدخله

---

(٣٦١) لعلّه إشارة إلى أنّه على فرض تماميّة التقريب يكون قابلاً للانطباق على الاستصحاب مع قابليته للقاعدة أيضاً، فيكون مجملاً مردّداً، فلا يكون دليلاً للاستصحاب (مشكيني).

---

١. خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، ص ٣٨٩، ح ١٥٦٣.

٢. منهج المقال (حجري)، ص ٢٦٤ في الحاشية.

الشكّ، صم للرؤية وأفطر للرؤية»[١].

تقريب الاستدلال

فإنّ تفريع تحديد كلّ من الصوم والإفطار على رؤية هلالي رمضان وشوّال لا يستقيم إلّا بإرادة عدم جعل اليقين السابق مدخولاً بالشكّ، أي مزاحماً به.

والإنصاف: أنّ هذه الرواية أظهر ما في هذا الباب من أخبار الاستصحاب، إلّا أنّ سندها غير سليم.

هذه جملة ما وقفت عليه من الأخبار المستدلّ بها للاستصحاب، وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها، وعدم صحّة الظاهر منها، فلعلّ الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر والتعاضد.

تأييد المختار بالأخبار الخاصّة:

وربما يؤيّد ذلك بالأخبار الواردة في الموارد الخاصّة:

١. رواية عبدالله بن سنان

مثل: رواية عبدالله بن سنان ـ الواردة فيمن يعير ثوبه الذمّي وهو يعلم أنّه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ـ: «قال: فهل عليّ أن أغسله ؟ فقال ﷺ: لا؛ لأنّك أعرته إيّاه وهو طاهر، ولم تستيقن أنّه نجّسه»[٢].

تقريب الاستدلال

وفيها دلالة واضحة على أنّ وجه البناء على الطهارة وعدم وجوب غسله هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها، ولو كان المستند قاعدة الطهارة لم يكن معنىً لتعليل الحكم بسبق الطهارة؛ إذ الحكم في القاعدة مستند إلى نفس عدم العلم بالطهارة والنجاسة.

نعم، الرواية مختصّة باستصحاب الطهارة دون غيرها، ولا يبعد عدم القول بالفصل بينها وبين غيرها ممّا يشك في ارتفاعها بالرافع.

---

١. تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ١٥٩، ح ٤٤٥؛ الاستبصار، ج ٢، ص ٦٤، ح ٢١٠؛ وسائل الشيعة، ج ١٠، ص ٢٥٥، ح ١٣٣٥١.

٢. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣٦١، ح ١٤٩٥؛ الاستبصار، ج ١، ص ٣٩٣، ح ١٤٩٧؛ وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٥٢١، ح ٤٣٤٨.

٢. موثّقة عمّار

ومثل: قوله عليه السلام في موثّقة عمّار: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»[١].

بناءً على أنّه مسوق (٢٦٢) لبيان استمرار طهارة كلّ شيء إلى أن يعلم حدوث قذارته، لا ثبوتها له ظاهراً إلى أن يعلم عدمها.

فالغاية ـ التي هي العلم بالقذارة ـ على الأوّل غاية للطهارة رافعة لاستمرارها، وعلى الثاني غاية للحكم بثبوتها، فكلّ شيء يستمرّ الحكم بطهارته إلى كذا، فإذا حصلت الغاية انقطع الحكم.

والأصل في ذلك: أنّ القضيّة المغيّاة ـ سواء كانت إخباراً عن الواقع وكانت الغاية قيداً للمحمول، كما في قولنا: الثوب طاهر إلى أن يلاقي نجساً، أم كانت ظاهرية مغيّاة بالعلم بعدم المحمول، كما في ما نحن فيه ـ قد يقصد المتكلّم مجرّد ثبوت المحمول للموضوع ظاهراً أو واقعاً من غير ملاحظة كونه مسبوقاً بثبوته له، وقد يقصد المتكلّم به مجرّد الاستمرار لا أصل الثبوت، بحيث يكون أصل الثبوت مفروغاً عنه. والأوّل أعمّ (٢٦٣) من الثاني من حيث المورد.

معنى الموثّقة: إمّا الاستصحاب أو قاعدة الطهارة

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ معنى الرواية إمّا أن يكون خصوص المعنى الثاني،

---

(٢٦٢) حاصله: أنّ المراد بالشيء إن كان الشيء المفروض الطهارة المفروغ عن طهارته، كان المراد من قوله: «طاهر» هو الحكم باستمرار تلك الطهارة، والغاية ـ حينئذٍ ـ رافعة للاستمرار، فيكون دليلاً على الاستصحاب. وإن كان المراد هو الشيء المشكوك في طهارته، كان المراد من قوله عليه السلام: «طاهر» هو إنشاء ثبوت الطهارة الظاهرية له، والغاية رافعة لهذا الحكم بالحدوث، فيكون دليلاً على القاعدة (مشكيني).

(٢٦٣) لشموله لما شكّ في طهارته وليس له حالة سابقة أو لم يعلم حالته السابقة، بل والمشكوك الذي علم بسبق النجاسة له بناءً على ما سيذكره المصنّف رحمه الله (مشكيني).

---

١. تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٢٨٥، ح ٨٣٢؛ وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٤٦٧، ح ٤١٩٥. في المصدر: «كلّ شيء نظيف» بدل «كلّ شيء طاهر».

وهو القصد إلى بيان الاستمرار بعد الفراغ عن ثبوت أصل الطهارة. فيكون دليلاً على استصحاب الطهارة، لكنّه خلاف الظاهر.

وإمّا خصوص المعنى الأوّل الأعمّ منه، وحينئذٍ: لم يكن فيه دلالة على استصحاب الطهارة وإن شمل مورده، إلّا أنّ الحكم فيما علم طهارته (٢٦٤) ولم يعلم طروّ القذارة له ليس من حيث سبق طهارته، بل باعتبار مجرّد كونه مشكوك الطهارة، فالرواية تفيد قاعدة الطهارة حتّى في مسبوق الطهارة، لا استصحابها.

ومنشأ الاشتباه في هذا المقام ملاحظة عموم القاعدة لمورد الاستصحاب، فيُتخيّل أنّ الرواية تدلّ على الاستصحاب، ولكن دلالتها على طهارة مستصحب الطهارة غير دلالتها على اعتبار استصحاب الطهارة، وإلّا فقد يجري في مسبوق النجاسة على أقوى الوجهين الآتيين في باب معارضة الاستصحاب للقاعدة.

ثمّ لا فرق في مفاد الرواية بين الموضوع الخارجي الذي يشكّ في طهارته من حيث الشبهة في حكم نوعه، وبين الموضوع الخارجي المشكوك طهارته من حيث اشتباه الموضوع الخارجي.

الظاهر إرادة قاعدة الطهارة لا الاستصحاب

فإذا تعيّن حمل الرواية المذكورة على أحد المعنيين؛ فالظاهر إرادة القاعدة،

---

(٢٦٤) والحاصل: أنّ هنا قواعد ثلاثة: قاعدة البراءة، وقاعدة الحلّية، وقاعدة الطهارة، وأمّا الاستصحاب: فهو من حيث هو مخالف لها وإن كان قد يتصادق معها مورداً؛ فأصالة البراءة غير استصحابها، وأصالة الحلّية والطهارة غير استصحابهما. وقوله: «كلّ شيء لك مطلق أو حلال أو طاهر» أدلّة مثبتة لتلك القواعد لا الاستصحاب الجاري في موردها، فلا يتوهّم جواز الاستدلال بأدلّتها لتلك الاستصحابات (مشكيني).

نظير قوله: «**كلّ شيء لك حلال**»[١]؛ لأنّ حمله على الاستصحاب وحمل الكلام على إرادة خصوص الاستمرار فيما علم طهارته سابقاً خلاف الظاهر؛ إذ ظاهر الجملة الخبرية إثبات أصل المحمول للموضوع، لا إثبات استمراره في مورد الفراغ عن ثبوت الأصل.

نعم، قوله عليه السلام: «**حتّى تعلم**» يدلّ على استمرار المغيّا، لكنّ المغيّا به الحكم بالطهارة، يعني: أنّ هذا الحكم الظاهري مستمرّ له إلى كذا، لا أنّ الطهارة الواقعية المفروغ عنها مستمرّة ظاهراً إلى زمن العلم.

٣. الرواية الثالثة **ومنها: قوله** عليه السلام: «**الماء كلّه طاهر حتّى تعلم أنّه نجس**»[٢]. وهو وإن كان متّحداً مع الخبر السابق من حيث الحكم والغاية فتكون ظاهرةً في إرادة القاعدة كما عرفت، إلّا أنّ الاشتباه في الماء من غير جهة عروض النجاسة للماء غير متحقّق غالباً، فالأولى حملها على إرادة الاستصحاب، والمعنى: أنّ الماء المعلوم طهارته بحسب أصل الخلقة طاهر حتّى تعلم... أي تستمرّ طهارته المفروضة إلى حين العلم بعروض القذارة له، سواء كان الاشتباه وعدم العلم من جهة الاشتباه في الحكم كالقليل الملاقي للنجس والبئر، أم كان من جهة الاشتباه في الأمر الخارجي كالشكّ في ملاقاته للنجاسة أو نجاسة ملاقيه.

٤. الرواية الرابعة **ومنها: قوله** عليه السلام: «**إذا استيقنت أنّك توضّأت فإيّاك أن تُحدث وضوءاً حتّى تستيقن أنّك أحدثت**»[٣]. ودلالته على استصحاب الطهارة ظاهرة.

---

١. الكافي، ج ٦، ص ٣٣٩، ح ٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢٥، ص ١١٨، ح ٣١٣٧٧.

٢. الكافي، ج ٣، ص ١، ح ٣؛ تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٢١٥، ح ٦١٩؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ١٣٤، ح ٣٢٦.

٣. الكافي، ج ٣، ص ٣٣، ح ١؛ تهذيب الأحكام، ج ١، ص ١٠٢، ح ٢٦٨؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٢٤٧، ح ٦٣٧.

[اختصاص الأخبار بالشكّ في الرافع]

ثمّ إنّ اختصاص ما عدا الأخبار العامّة بالقول المختار واضح.

وأمّا الأخبار العامّة فالمعروف بين المتأخّرين الاستدلال بها على حجّية الاستصحاب في جميع الموارد.

تأمّل المحقق الخوانساري في الاستدلال بالأخبار على الحجّيّة مطلقاً

وفيه تأمّل، قد فتح بابه المحقّق الخوانساري في شرح الدروس[1]، وتوضيحه(٢٦٥): أنّ حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية، كما في نقض الحبل، والأقرب إليه ـ على تقدير مجازيته ـ هو رفع الأمر الثابت.

وقد يطلق على مطلق رفع اليد عن الشيء ـ ولو لعدم المقتضي له ـ بعد أن كان آخذاً به، فالمراد من النقض عدم الاستمرار عليه والبناء على عدمه بعد وجوده.

---

(٢٦٥) حاصله: أنّ لفظ «النقض» حقيقة ـ لغةً ـ في رفع الهيئة الاتّصالية الحسّية، وهذا غير مراد هنا جزماً فيتعيّن حمله على إرادة معنى مجازي منه، وهو إمّا رفع اليد عن الشيء الثابت مع وجود المقتضي لبقائه ـ كالطهارة والزوجية ونحوهما ـ وإمّا مطلق رفع اليد عن الشيء الثابت ولو لعدم المقتضي له كرفع اليد عن الواجب الموقّت بعد خروج وقته.

والأوّل أقرب إلى المعنى الحقيقي اعتباراً وعرفاً، فيتعيّن الحمل عليه وإن كان يستلزم مجازاً في المنقوض بتخصيصه بما من شأنه البقاء، بخلاف ما لو حمل على المعنى الثاني؛ لبقاء المنقوض ـ حينئذٍ ـ على إطلاقه (أوثق الوسائل، ص ٤٦٠).

١. مشارق الشموس، ص ٧٦.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ الأمر يدور بين أن يكون المراد بالنقض مطلق ترك العمل وترتيب الأثر ـ وهو المعنى الثالث ـ ويبقى المنقوض عامّاً لكلّ يقين، وبين أن يراد من النقض ظاهره ـ وهو المعنى الثاني ـ فيختصّ متعلّقه بما من شأنه الاستمرار والاتّصال المختصّ بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى.

ولا يخفى رجحان هذا على الأوّل؛ لأنّ الفعل الخاصّ يصير مخصّصاً لمتعلّقه العامّ، كما في قول القائل: لا تضرب أحداً؛ فإنّ الضرب قرينة على اختصاص العامّ بالأحياء، ولا يكون عمومه للأموات قرينةً على إرادة مطلق الضرب عليه كسائر الجمادات.

ثمّ لا يتوهّم الاحتياج حينئذٍ إلى تصرّف في اليقين بإرادة المتيقّن منه؛ لأنّ التصرّف لازم على كلّ حال؛ فإنّ النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه لا يتعلّق بنفس اليقين على كلّ تقدير، بل المراد نقض ما كان على يقين منه [٢٦٦] ـ وهو الطهارة السابقة ـ أو أحكام اليقين.

المراد من «نقض اليقين»

والمراد بأحكام اليقين ليس أحكام نفس وصف اليقين؛ إذ لو فرضنا حكماً شرعياً محمولاً على نفس صفة اليقين ارتفع بالشكّ قطعاً، كمن نذر فعلاً في مدّة اليقين بحياة زيد. بل المراد أحكام المتيقّن المثبتة له من جهة اليقين، وهذه الأحكام كنفس المتيقّن أيضاً لها استمرار شأني لا يرتفع إلّا بالرافع؛ فإنّ جواز الدخول في الصلاة بالطهارة أمر مستقرّ إلى أن يحدث ناقضها.

وكيف كان: فالمراد: إمّا نقض المتيقّن، فالمراد بالنقض رفع اليد عن مقتضاه. وإمّا نقض أحكام اليقين ـ أي الثابتة للمتيقّن من جهة اليقين به ـ والمراد حينئذٍ رفع اليد عنها.

---

(٢٦٦) إن كان المستصحب من الأحكام الشرعية؛ وقوله: «أو أحكام اليقين» إن كان من الموضوعات الخارجية (أوثق الوسائل، ص ٤٦١).

ويمكن أن يستفاد من بعض الأمارات إرادة المعنى الثالث، مثل قوله ﷺ: «بل ينقض الشكّ باليقين»(٢٦٧) [١].

وقوله ﷺ: «ولا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات» [٢].

وقوله ﷺ: «اليقين لا يدخله الشكّ، صم للرؤية وأفطر للرؤية» [٣]، فإنّ مورده استصحاب بقاء رمضان، والشكّ فيه ليس شكّاً في الرافع، كما لا يخفى.

وقوله ﷺ في رواية الأربعمائة: «من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه؛ فإنّ اليقين لا يدفع بالشكّ» [٤].

وقوله ﷺ: «إذا شككت فابن على اليقين» [٥].

فإنّ المستفاد من هذه وأمثالها: أنّ المراد بعدم النقض عدم الاعتناء بالاحتمال المخالف لليقين السابق، نظير قوله ﷺ: «إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكّك ليس بشيء» [٦].

هذا، ولكنّ الإنصاف أنّ شيئاً من ذلك لا يصلح لصرف لفظ النقض عن ظاهره؛ لأنّ قوله ﷺ: «بل ينقض الشكّ باليقين» معناه رفع الشكّ(٢٦٨)؛ لأنّ الشكّ ممّا إذا حصل لا يرتفع إلّا برافع.

---

(٢٦٧) لأنّ الشكّ ممّا ليس له مقتضى البقاء، وقوله: «ليس شكّاً في الرافع»؛ لكون الزمان من الأُمور المتجدّدة آناً فآناً. وقوله: «فليمض على يقينه»؛ فإنّ المضيّ والدفع يستعملان فيما ليس له استعداد البقاء أيضاً، وكذا البناء (مشكيني).

(٢٦٨) أي: لا عدم الاعتداد به حتّى ينطبق على المعنى الثالث. وقوله: «فقد عرفت الإشكال»؛ لظهوره في اعتبار الشكّ الساري دون الاستصحاب. وقوله: «إذا شككت

---

١ و ٢. تقدّم في الصفحة: ٥٠٢، الهامش ١ ضمن صحيحة زرارة الثالثة.

٣. تقدّم في الصفحة: ٥٠٨، الهامش ٣ ضمن مكاتبة القاساني.

٤. تقدّم في الصفحة: ٥٠٦، الهامش ١ و ٢، والعبارة ملفّق من رواية الخصال والإرشاد.

٥. تقدّم في الصفحة: ٥٠٥، الهامش ١.

٦. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣٥٢، ح ١٤٥٢؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢٣٨، ح ١٠٥٢٤.

وأمّا قوله ﷺ: «من كان على يقين فشكّ ...» فقد عرفت[١] الإشكال في ظهوره في اعتبار الاستصحاب، كقوله ﷺ: «إذا شككت فابن على اليقين»، مع إمكان أن يجعل قوله ﷺ: «فإنّ اليقين لا ينقض بالشك، أو لا يدفع به» قرينةً على اختصاص صدر الرواية بموارد النقض، مع أنّ الظاهر من المضي الجري على مقتضى الداعي السابق وعدم التوقّف إلّا لصارف، نظير قوله ﷺ: «إذا كثر عليك السهو فامض على صلاتك»[٢] ونحوه، فهو أيضاً مختصّ بما ذكرنا.

وأمّا قوله ﷺ: «اليقين لا يدخله الشكّ» فتفرّع الإفطار للرؤية عليه من جهة استصحاب الاشتغال بصوم رمضان إلى أن يحصل الرافع.

وبالجملة: فالمتأمّل المنصف يجد أنّ هذه الأخبار لا تدلّ على أزيد من اعتبار اليقين السابق عند الشكّ في الارتفاع برافع.

فابن»؛ من حيث احتماله للاحتياط بالبناء على الأكثر. وقوله: «أن يجعل قوله» أي: في حديث الأربعمائة، وقوله: «صدر الرواية»، يعني: قوله: «من كان على يقين». وقوله: «وأمّا قوله اليقين»، حاصله: أنّ تفرّع الإفطار للرؤية على قاعدة الاستصحاب لا ينحصر وجهه في استصحاب الزمان؛ إذ لعلّه من جهة استصحاب بقاء الشغل غير المرتفع بعد الثبوت إلّا برافع (أوثق الوسائل، ص ٤٦١).

---

١. تقدّم في الصفحة: ٥٠٦ ـ ٥٠٧.

٢. الكافي، ج ٣، ص ٣٥٩، ح ٨؛ الفقيه، ج ١، ص ٣٣٩، ح ٩٨٩؛ تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣٤٣، ح ١٤٢٤؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢٢٧، ح ١٠٤٩٥.

تنبيهات الاستصحاب

وينبغي التنبيه على أُمور:

وهي بين ما يتعلّق بالمتيقّن السابق، وما يتعلّق بدليله الدالّ عليه، وما يتعلّق بالشكّ اللاحق في بقائه.

الأوّل

أقسام استصحاب الكلي

أنّ المتيقّن السابق إذا كان كلّياً في ضمن فرد وشكّ في بقائه: فإمّا أن يكون الشكّ من جهة الشكّ في بقاء ذلك الفرد، وإمّا أن يكون من جهة الشكّ في تعيين ذلك الفرد وتردّده بين ما هو باقٍ جزماً وبين ما هو مرتفع كذلك، وإمّا أن يكون من جهة الشكّ في قيام فرد آخر مقامه مع الجزم بارتفاع ذلك الفرد.

جواز استصحاب الكلّي والفرد في القسم الأوّل

أمّا الأوّل: فلا إشكال في جواز استصحاب الكلّي (٢٦٩) ونفس الفرد وترتيب أحكام كلّ منهما عليه.

جواز استصحاب الكلّي دون الفرد في القسم الثاني

وأمّا الثاني: فالظاهر جواز الاستصحاب في الكلّي مطلقاً (٢٧٠) على المشهور.

---

(٢٦٩) لا يقال: إنّ الشكّ في بقاء الكلّي مسبّب عن الشكّ في بقاء الفرد، فمع جريان الاستصحاب في الشكّ السببي لا يجري في المسبّبي.

لأنّا نقول: إنّ هذا يتمّ فيما كان الكلّي من الآثار الشرعية لوجود الفرد، وليس كذلك؛ فإنّ وجود الكلّي من اللوازم العقلية لوجود الفرد (أوثق الوسائل، ص٤٨٩).

(٢٧٠) أي: سواء كان الشكّ في الرافع أم في المقتضي (أوثق الوسائل، ص٤٨٩).

نعم، لا يتعيّن بذلك أحكام الفرد الذي يستلزم بقاء الكلّي ذلك الفرد في الواقع.

سواءً كان الشكّ في جهة الرافع، كما إذا علم بحدوث البول أو المني ولم يعلم الحالة السابقة (٢٧١) وجب الجمع بين الطهارتين، فإذا فعل إحداهما وشكّ في رفع الحدث فالأصل بقاؤه، وإن كان الأصل عدم تحقّق الجنابة فيجوز له ما يحرم على الجنب.

أم كان الشكّ من جهة المقتضي، كما لو تردّد من في الدار بين كونه حيواناً لا يعيش إلّا سنةً وكونه حيواناً يعيش مائة سنة، فيجوز بعد السنة الأُولى استصحاب الكلّي المشترك بين الحيوانين، ويترتّب عليه آثاره الشرعية الثابتة دون آثار شيء من الخصوصيّتين، بل يحكم بعدم كلّ منهما لو لم يكن مانع (٢٧٢) عن إجراء الأصلين، كما في الشبهة المحصورة.

توهّم عدم جريان استصحاب الكلّي في القسم الثاني ودفعه

وتوهّم: عدم جريان الأصل (٢٧٣) في القدر المشترك؛ من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء، وما هو مشكوك الحدوث، ومحكوم الانتفاء بحكم الأصل.

---

(٢٧١) فإنّه إذا علم بالحدث الأصغر أو الأكبر، كان العلم الإجمالي بحدوث البول أو المنيّ غير مؤثّر؛ لاستصحاب بقاء الحالة المعلومة سابقاً ودفع احتمال الحدث الآخر بالأصل. ثمّ إنّ الحكم بوجوب الجمع بين الطهارتين إنّما هو من جهة أنّ عدم جواز الدخول في الصلاة من آثار مطلق الحدث، فمع استصحاب الكلّي يحكم بعدم الجواز إلّا بعد الجمع بينهما (مشكيني).

(٢٧٢) وذلك كما إذا كان لكلّ من الخصوصيّتين أثر تكليفي؛ فإنّ العلم بثبوت التكليف ـ حينئذٍ ـ مانع عن إجراء الأصلين (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص٣٢١).

(٢٧٣) حاصله: أنّ الكلّي إنّما بوجود أفراده، فإذا نفينا بقاء كلا الفردين ـ الفرد القصير بالوجدان، والفرد الطويل بالأصل ـ فلا معنى لبقاء الكلّي ولا لجريان الاستصحاب فيه.

وحاصل الدفع: أنّ الحكم بعدم الفرد تعبّداً لا يرفع الشكّ الوجداني بالنسبة إلى نفس الكلّي، فحيث إنّ وجوده كان مردّداً بين الفردين، كان أصل الكلّي محتمل البقاء، فأركان

مدفوع: بأنّه لا يقدح ذلك في استصحابه بعد فرض الشكّ في بقائه وارتفاعه.

توهّم آخر ودفعه

كتوهّم كون الشكّ [٢٧٤] في بقائه مسبّباً عن الشكّ في حدوث ذلك المشكوك الحدوث. فإذا حكم بأصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك؛ لأنّه من آثاره؛ فإنّ ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الأمر المقطوع الارتفاع، لا من لوازم عدم حدوث الأمر الآخر. نعم، اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما هو في ضمنه من القدر المشترك في الزمان الثاني، لا ارتفاع القدر المشترك بين الأمرين، وبينهما فرق واضح؛ ولذا ذكرنا أنّه تترتّب عليه أحكام عدم وجود الجنابة في المثال المتقدّم.

ظاهر المحقق القمي عدم الجريان

ويظهر من المحقّق القمّي ﵀ في القوانين ـ مع قوله بحجّية الاستصحاب على الإطلاق ـ عدم جواز إجراء الاستصحاب في هذا القسم، ولم أتحقّق وجهه، قال: إنّا إذا علمنا أنّ في الدار حيواناً لكن لا نعلم أنّه أيّ نوع هو، من الطيور أو البهائم أو الحشار أو الديدان؟ ثمّ غبنا عن ذلك مدّة فلا يمكن

الاستصحاب بالنسبة إليه تامّة، فلا بأس بجريانه وإن لم يثبت به أحكام خصوص الفردين. وهذا إذا كان للكلّي بما هو كلّي حكم مخصوص كما هو واضح (مشكيني).

(٢٧٤) حاصله: أنّه على تقدير جريان الاستصحاب في نفس الكلّي ـ لتماميّة أركانه ومقتضى جريانه ـ لا معنى لجريانه؛ لوجود المانع وهو جريان استصحاب العدم في الفرد الطويل؛ فإنّ الشكّ في بقاء الكلّي وارتفاعه مسبّب عن الشكّ في حدوث الفرد الذي يقطع ببقاء الكلّي على فرض حدوثه، والأصل عدم حدوث ذلك، فلا معنى للاستصحاب في الكلّي؛ لما قرّر من عدم جريان الأصل في طرف المسبّب مع جريانه في السبب.

وجوابه: ما أشار إليه بقوله: «فإنّ ارتفاع»، وحاصله: أنّ الشكّ في البقاء والارتفاع مسبّب عن كون الحادث هو الفرد القصير، فإثبات الارتفاع في الكلّي يتوقّف على إثبات وجود ذلك الفرد، ولا مجال لذلك (مشكيني).

لنا الحكم ببقائه في مدّة يعيش فيها أطول الحيوان عمراً. فإذا احتمل كون الحيوان الخاصّ في البيت عصفوراً أو فأرةً أو دود قزّ، فكيف يحكم ـ بسبب العلم بالقدر المشترك ـ باستصحابها إلى حصول زمان ظنّ بقاء أطول الحيوانات عمراً[1] ؟!

القسم الثالث من الاستصحاب الكلّي، وفيه قسمان

وأمّا الثالث ـ وهو ما إذا كان الشكّ في بقاء الكلّي مستنداً إلى احتمال وجود فرد آخر غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه ـ فهو على قسمين؛ لأنّ الفرد الآخر:

إمّا أن يحتمل وجوده مع ذلك الفرد المعلوم حاله.

وإمّا يحتمل حدوثه بعده: إمّا بتبدّله إليه(٢٧٥)، وإمّا بمجرّد حدوثه مقارناً لارتفاع ذلك الفرد.

وفي جريان استصحاب الكلّي(٢٧٦) في كلا القسمين؛ نظراً إلى تيقّنه سابقاً

---

(٢٧٥) كما إذا أُزيل السواد عن الثوب فشكّ فى تبدّله إلى مرتبة ضعيفة أو زواله بالكلّية، وكما فى النور وسائر الألوان والأعراض (مشكيني)

(٢٧٦) الوجه الأوّل مبني على كون المستصحب هو القدر المشترك والكلّي الموجود بوجوده النوعي في ضمن الأفراد ولا ينعدم هو بانعدام ما علم من الأفراد. والوجه الثاني مبنيّ على أنّ تحقّق الكلّي واستمراره وارتفاعه إنّما هو باعتبار وجوده الشخصي دون النوعي، والأحكام تتعلّق به بهذا الاعتبار، والمفروض أنّ الوجود الشخصي المتيقّن سابقاً قد ارتفع، وفي ضمن الثاني مشكوك الحدوث المحكوم بالعدم، فلو حكمنا بالبقاء لأبقينا وجوداً آخر غير المعلوم السابق، وهذا بخلاف القسم الثاني؛ فإنّه لو فرض بقاء الكلّي فيه كان عين الموجود الأوّل. والوجه الثالث مبنيّ على تسليم الوجه الثاني فيما كان الفرد الآخر مشكوك الحدوث بعد ارتفاع الفرد الأوّل فلا يجرى الاستصحاب، ومنعه فيما كان الفرد الآخر محتمل الوجود مع الفرد الأوّل فيجري (أوثق الوسائل، ص ٤٩٠).

---

١. قوانين الأصول، ج ٢، ص ٧٣.

هل يجري الاستصحاب في القسمين أو لا يجري في كليهما أو فيه تفصيل؟

وعدم العلم بارتفاعه، وإن علم بارتفاع بعض وجوداته وشكّ في حدوث ما عداه؛ لأنّ ذلك مانع من إجراء الاستصحاب في الأفراد دون الكلّي، كما تقدّم نظيره في القسم الثاني.

أو عدم جريانه فيهما؛ لأنّ بقاء الكلّي في الخارج عبارة عن استمرار وجوده الخارجي المتيقّن سابقاً، وهو معلوم العدم، وهذا هو الفارق بين ما نحن فيه والقسم الثاني؛ حيث إنّ الباقي في الآن اللاحق بالاستصحاب هو عين الوجود المتيقّن سابقاً.

أو التفصيل بين القسمين، فيجري في الأوّل؛ لاحتمال كون الثابت في الآن اللاحق هو عين الموجود سابقاً، فيتردّد الكلّي المعلوم سابقاً بين أن يكون وجوده الخارجي على نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد، فالشكّ حقيقةً إنّما هو في مقدار استعداد ذلك الكلّي، واستصحاب عدم حدوث الفرد المشكوك لا يثبت تعيين استعداد الكلّي.

مختار المصنّف هو التفصيل

وجوه، أقواها الأخير.

ويستثنى من عدم الجريان في القسم الثاني ما يتسامح في العرف، فيعدّون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمرّ الواحد، مثل ما لو عمل السواد الشديد[٢٧٧] في محلّ وشكّ في تبدّله بالبياض أو بسواد أضعف من الأوّل،

استثناء مورد واحد من القسم الثاني

(٢٧٧) الفرد المحتمل المتبدلّ إليه في المثال الأوّل هو السواد الأضعف، وفي الثاني هي المرتبة الأدنى من كثرة الشك، وفي الثالث هو الفرد الآخر من المضاف. وقوله: «ثمّ شكّ من جهة اشتباه المفهوم أو المصداق»، الأوّل: كما إذا تنزّل كثرة شكّه من عشرة إلى خمسة فشكّ من جهة الجهل بمفهوم الكثرة أنّها من مصاديق أيضاً أم لا. والثاني: كما إذا لم يدر أنّها تنزّلت إلى خمسة أو ثلاثة ـ مثلاً ـ مع العلم بأنّ الخمسة من مصاديق الكثرة دون الثلاثة (مشكيني).

فإنّه يستصحب السواد. وكذا لو كان الشخص في مرتبة من كثرة الشكّ ثم شكّ ـ من جهة اشتباه المفهوم أو المصداق ـ في زوالها أو تبدّلها إلى مرتبة دونها، أو علم إضافة المائع ثمّ شكّ في زوالها أو تبدّلها إلى فرد آخر من المضاف.

العبرة في جريان الاستصحاب

وبالجملة: فالعبرة في جريان الاستصحاب عدّ الموجود السابق مستمرّاً إلى اللاحق ولو كان الأمر اللاحق على تقدير وجوده مغايراً بحسب الدقّة للفرد السابق؛ ولذا لا إشكال في استصحاب الأعراض. وسيأتي ما يوضح عدم ابتناء الاستصحاب على المداقّة العقلية[1].

كلام الفاضل التوني تأييداً لبعض ما ذكرنا

ثمّ إنّ للفاضل التوني كلاماً يناسب ذكره في المقام ـ مؤيّداً لبعض ما ذكرنا ـ وإن لم يخل بعضه عن النظر بل المنع. قال ـ في ردّ تمسّك المشهور في نجاسة الجلد المطروح باستصحاب عدم التذكية ـ: إنّ عدم المذبوحية لازم لأمرين، الحياة والموت حتف الأنف. والموجب للنجاسة ليس هذا اللازم من حيث هو، بل الثاني، أعني الموت حتف الأنف، فعدم المذبوحية لازم أعمّ لموجب النجاسة، فعدم المذبوحية اللازم للحياة مغاير لعدم المذبوحية العارض للموت حتف أنفه.

والمعلوم ثبوته في الزمان السابق هو الأوّل لا الثاني، وظاهر أنّه غير باق في الزمان الثاني، ففي الحقيقة يخرج مثل هذه الصورة من الاستصحاب؛ إذ شرطه بقاء الموضوع، وعدمه هنا معلوم. قال: وليس مَثَل المتمسّك بهذا الاستصحاب إلّا مَثَل من تمسّك على وجود عمرو في الدار باستصحاب بقاء الضاحك المتحقّق بوجود زيد في الدار في الوقت الأوّل. وفساده غنيّ عن البيان، انتهى[2].

---

١. يأتي في الصفحة: ٥٧٥ ـ ٥٨٠.

٢. الوافية، ص ٢١٠.

بعض المناقشات فـي مـا أفـاده الفاضل التوني

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد من عدم جواز الاستصحاب في المثال المـذكور ونظيره، إلّا أنّ نظر المشهور (٢٧٨) ـ في تمسّكهم على النجاسة ـ إلى أنّ النجاسة إنّما رتّبت في الشرع على مجرّد عدم التذكية، كما يرشد إليه قوله تعالى: ﴿إلّا ما ذكّيتم﴾[١] الظاهر في أنّ المحرّم إنّما هو لحم الحيوان الذي لم يقع عليه التذكية واقعاً أو بطريق شرعي ولو كان أصلاً. وقوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا ممّا لم يذكر اسم الله عليه﴾[٢]. وقوله تعالى: ﴿فكلوا ممّا ذكر اسم الله عليه﴾[٣]. وقوله ﷺ في ذيل موثّقة ابن بكير: «إذا كان ذكيّاً ذكّاه الذابح»[٤].

وبعض الأخبار المعلّلة ـ لحرمة الصيد الذي أُرسل إليه كلاب ولم يعلم أنّه مات بأخذ المعلَّم ـ بالشكّ في استناد موته إلى المعلَّم[٥].

إلى غير ذلك ممّا اشترط فيه العلم باستناد القتل إلى الرمي، والنهـي عـن الأكل مع الشكّ.

---

(٢٧٨) حاصله: منع مقايسة ما نحن فيه على ما ذكره من المثال؛ لأنّها إنّما تتمّ على تقدير كون مراد المشهور باستصحاب عدم التذكية إثبات كون الموت بحتف الأنف. بناءً على كون الحرمة والنجاسة مترتّبتين عليه لا على مجرّد عدم التذكية. وليس كذلك؛ لأنّ مقصودهم به إثبات مجرّد عدم التذكية؛ لكون الحرمة والنجاسة مترتّبتين في الأدلّة عليه، لا على الموت بحتف الأنف (أوثق الوسائل، ص ٤٩١).

١. المائدة (٥): ٣.

٢. الأنعام (٦): ١٢١.

٣. الأنعام (٦): ١١٨.

٤. الكافي، ج ٣، ص ٣٩٧، ح ١؛ تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٢٠٩، ح ٨١٨؛ الاستبصار، ج ١، ص ٣٨٤، ح ١٤٥٤؛ عوالي اللئالي، ج ٣، ص ٧٤، ح ٣٤؛ وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٣٤٥، ح ٥٣٤٤. في جميع المصادر: «إذا علمت أنّه ذكيّ قد ذكّاه الذبح».

٥. الكافي، ج ٦، ص ٢٠٦، ح ١٩؛ تهذيب الأحكام، ج ٩، ص ٢٦، ح ١٠٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢٣، ص ٣٤٣، ح ٢٩٦٩٨.

ولا ينافي ذلك ما دلّ على كون حكم النجاسة مرتّباً على موضوع الميتة؛ لأنّ الميتة عبارة (٢٧٩) عن كلّ ما لم يذكّ؛ لأنّ التذكية أمر شرعي توقيفي، فما عدا المذكّى ميتة.

والحاصل: أنّ التذكية سبب للحلّ والطهارة، فكلّما شكّ فيه أو في مدخلية شيء فيه فأصالة عدم تحقّق السبب الشرعي حاكمة على أصالة الحلّ والطهارة. ثمّ إنّ الموضوع (٢٨٠) للحلّ والطهارة أو مقابليهما هو اللحم أو المأكول، فمجرّد تحقّق عدم التذكية في اللحم يكفي في الحرمة والنجاسة.

وبالجملة: إذا قلنا بتعلّق الحكم على لحم لم يُذكّ حيوانه أو لم يذكر اسم الله عليه، أو تعلّق الحلّ على ذبيحة المسلم، أو ما ذكر اسم الله عليه المستلزم لانتفائه بانتفاء أحد الأمرين ولو بحكم الأصل، فلا محيص عن قول المشهور.

نعم، لو علّق حكم النجاسة على ما مات حتف الأنف؛ لكون الميتة عبارة عن هذا المعنى ـ كما يراه بعض[1] ـ كانت أصالة عدم حدوث سبب نجاسة اللحم ـ وهو الموت حتف الأنف ـ محكّمة.

---

(٢٧٩) لا يقال: إنّ غير المذكّى مطلقاً لم يكن محكوماً بحكم الميتة؛ إذ الحيّ من الحيوان لم يذكّ ولا يكون بحكمها.

فإنّه يقال: إنّ الحكم مترتّب على موضوع مركّب وهو ما زهق روحه ولم يقع عليه التذكية، ففي مورد الفرض قد أُحرز جزء من الموضوع ـ وهو زهوق الروح ـ بالوجدان، والجزء الآخر ـ وهو عدم وقوع التذكية ـ له بالأصل (مشكيني).

(٢٨٠) دفع لما يمكن أن يتوهّم: من أنّ استصحاب عدم التذكية لا يثبت كون هذا اللحم غير مذكّى، إلّا على القول بالأُصول المثبتة. وحاصل الدفع: هو أنّ المستصحب هو عدم كون هذا اللحم مذكّى لا مطلق عدم التذكية (أوثق الوسائل، ص ٤٩٢).

---

١. منهم الكاشاني في مفاتيح الشرائع، ج ١، ص ٧٠؛ مفتاح الكرامة، ص ٧٨.

ثمّ إنّ ما ذكره الفاضل التوني ـ من عدم جواز إثبات عمرو باستصحاب الضاحك المحقّق في ضمن زيد ـ صحيح، وقد عرفت أنّ عدم جواز استصحاب نفس الكلّي ـ وإن لم يثبت به خصوصية ـ لا يخلو عن وجه، وإن كان الحقّ فيه التفصيل، كما عرفت[١].

المناقشة في ما مثّل به الفاضل التوني لما نحن فيه

إلّا أنّ كون عدم المذبوحية من قبيل الضاحك محلّ نظر؛ من حيث إنّ العدم الأزلي مستمرّ مع حياة الحيوان وموته حتف الأنف، فلا مانع من استصحابه وترتيب أحكامه عليه عند الشكّ، وإن قطع بتبادل الوجودات المقارنة له.

بل لو قلنا بعدم جريان الاستصحاب في القسمين الأوّلين من الكلّي كان الاستصحاب في الأمر العدمي (٢٨١) المقارن للوجودات خالياً عن الإشكال إذا لم يرد به إثبات الموجود المتأخّر المقارن له ـ نظير إثبات الموت حتف الأنف

(٢٨١) ما اختاره سابقاً من جواز جريان الأصل، وترتّب حكم الميتة على الشيء إنّما هو فيما إذا لوحظ عدم التذكية بنحو «ليس» الناقصة كعدم كون هذا اللحم أو المأكول مذكّى. وما ذكره هنا ملاحظته بنحو «ليس» التامّة، ولا إشكال في جريان الاستصحاب فيه وإن قلنا بعدم جريانه في الكلّي مطلقاً، ولا في عدم اتّصاف المحلّ المقارن به وبحكمه. أمّا الأوّل: فلأنّ العدم الأزليّ المضاف إلى شخص ليس بكلّي وإن كان مستمرّاً مع مقارناته الوجودية، وذلك لا يوجب كلّيّته كما في استمرار الوجود كي يبتني جريان الاستصحاب فيه على جريانه فيه، بل أمر واحد غير صادق على كثيرين وإن كان مقارناً لها. وأمّا الثاني: فلأنّ ذلك مثبت، فلا يثبت أصالة عدم التذكية الموت حتف الأنف، ولا أصالة عدم الحيض كون الدم الموجود استحاضة وإن كان لا ينفكّ عنه.

وبالجملة: إثبات عنوان أو نفيه بمفاد «كان» و«ليس» التامّتين بالاستصحاب لا يوجب إثباته أو نفيه لمّا شكّ اتّصافه به، إلّا على القول بالأصل المثبت (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص٣٤١ـ٣٤٢ـشرح).

١. تقدّم في الصفحة: ٥٢١.

بعدم التذكية ـ أو ارتباط الموجود المقارن له به، كما إذا فرض الدليل على أنّ كلّ ما تقذفه المرأة من الدم إذا لم يكن حيضاً فهو استحاضة، فإنّ استصحاب عدم الحيض في زمان خروج الدم المشكوك لا يوجب انطباق هذا السلب على ذلك الدم وصدقه عليه حتّى يصدق ليس بحيض على هذا الدم فيحكم عليه بالاستحاضة؛ إذ فرق بين الدم المقارن لعدم الحيض وبين الدم المنفيّ عنه الحيضية.

وسيجيء نظير هذا الاستصحاب الوجودي والعدمي في الفرق بين الماء المقارن لوجود الكرّ وبين الماء المتّصف بالكرّية[1].

والمعيار، عدم الخلط بين المتّصف بوصف عنواني وبين قيام ذلك الوصف بمحلّ؛ فإنّ استصحاب وجود المتّصف أو عدمه لا يثبت كون المحلّ مورداً لذلك الوصف العنواني، فافهم.

١. يأتي في الصفحة: ٥٦٩.

الأمر الثاني

هل يجري الاستصحاب في الزمان والزمانيات؟

أنّه قد علم من تعريف الاستصحاب وأدلّته أنّ مورده الشكّ في البقاء، وهو وجود ما كان موجوداً في الزمان السابق. ويترتّب عليه عدم جريان الاستصحاب في نفس الزمان، ولا في الزماني الذي لا استقرار لوجوده بل يتجدّد شيئاً فشيئاً على التدريج، وكذا في المستقرّ الذي يؤخذ قيداً له. إلّا أنّه يظهر من كلمات جماعة جريان الاستصحاب في الزمان[1]، فيجري في القسمين الأخيرين بطريق أولى، بل قال بعض الأخباريّين: بأنّ استصحاب الليل والنهار من الضروريات[2].

الأقسام ثلاثة:

والتحقيق: أنّ هنا أقساماً ثلاثة:

١. استصحاب نفس الزمان

أمّا نفس الزمان فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه لتشخيص كون الجزء المشكوك (٢٨٢) فيه من أجزاء الليل أو النهار؛ لأنّ نفس الجزء لم يتحقّق في السابق فضلاً عن وصف كونه نهاراً أو ليلاً.

---

(٢٨٢) بأن يقال: إنّ هذا الجزء من الزمان كان ليلاً، فالآن كذلك، أو كان نهاراً فالآن نهار، والعلّة فيه اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب وهو غير محرز هنا بل معلوم العدم (مشكيني).

---

١. منهم الشهيد الأوّل في الروضة، ج ١، ص ٣٨٨؛ العاملي في مدارك الأحكام، ج ٦، ص ٩١؛ السبزواري في كفاية الأحكام، ج ١، ص ٢٣٢؛ الخوانساري في مشارق الشموس، ص ٤٠٦.

٢. الفوائد المدنية، ص ١٤٣.

نعم، لو أُخذ المستصحب (٢٨٣) مجموع الليل أو النهار ولوحظ كونه أمراً خارجياً واحداً وجعل بقاؤه وارتفاعه عبارة عن عدم تحقّق جزئه الأخير وتجدّده أو عن عدم تجدّد جزء مقابله أو تجدّده، أمكن القول بالاستصحاب بهذا المعنى فيه أيضاً؛ لأنّ بقاء كلّ شيء في العرف بحسب ما يتصوّر فيه له من الوجود، فيصدق أنّ الشخص كان على يقين من وجود الليل فشكّ فيه، فالعبرة بالشكّ في وجوده والعلم بتحقّقه قبل زمان الشكّ، وإن كان تحقّقه بنفس تحقّق زمان الشكّ (٢٨٤). وإنّما وقع التعبير بالبقاء في تعريف الاستصحاب بملاحظة هذا المعنى في الزمانيات.

ويمكن (٢٨٥) التمسّك في هذا المقام باستصحاب الحكم المترتّب على الزمان، كعدم تحقّق حكم الصوم والإفطار عند الشكّ في هلال رمضان أو شوّال، ولعلّه المراد بقوله ﷺ في المكاتبة المتقدّمة في أدلّة الاستصحاب: «اليقين لا يدخله الشكّ، صم للرؤية وأفطر للرؤية»[١]. إلّا أنّ جواز (٢٨٦) الإفطار للرؤية لا يتفرّع

---

(٢٨٣) حاصله: جواز إجراء الاستصحاب في الزمان بارتكاب التأويل فيه بوجهين:

الأوّل: التصرّف في المستصحب بملاحظة مجموعه أمراً وحدانياً خارجياً.

والثاني: التصرّف في البقاء بجعله عبارة عن عدم تحقّق الجزء الأخير، لا كون الشيء في زمان بعد كونه في زمان آخر؛ فإنّ هذا المعنى لا يعقل فيما كان المستصحب نفس الزمان (مشكيني).

(٢٨٤) فيجري بهذا البيان الاستصحاب في إثبات الليل والنهار، ويجدي في إثبات ما لهما من الآثار، كوجوب الإمساك وجواز الإفطار (مشكيني).

(٢٨٥) هذا مع قطع النظر عن استصحاب نفس الزمان، أو بناءً على الاستشكال في جريانه فيه، وإلّا فهو مغن عن هذا الاستصحاب (مشكيني).

(٢٨٦) يعني: أنّ استصحاب وجوب الصوم إلى زمان الرؤية مبنيّ على جواز استصحاب اشتغال الذمّة عند الشك في شهر رمضان، مع أنّ الحقّ فيه البراءة (مشكيني).

---

١. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٥٠٩، الهامش ١.

على الاستصحاب الحكمي، إلّا بناءً على جريان استصحاب الاشتغال والتكليف بصوم رمضان، مع أنّ الحقّ في مثله التمسّك بالبراءة؛ لكون صوم كلّ يوم واجباً مستقلّاً.

٢. استصحاب الأمور التدريجيّة غير القارّة

وأمّا القسم الثانيـ أعني الأُمور التدريجيّة الخارجيّة الغير القارّة كالتكلّم والكتابة والمشي ونبع الماء من العين وسيلان دم الحيض من الرحم ـ فالظاهر جواز إجراء الاستصحاب فيما يمكن أن يفرض فيها أمراً واحداً مستمرّاً، نظير ما ذكرناه في نفس الزمان، فيفرض التكلّم مثلاً مجموع أجزائه أمراً واحداً، والشكّ في بقائه لأجل الشكّ في قلّة أجزاء ذلك الفرد الموجود منه في الخارج وكثرتها، فيستصحب القدر المشترك المردّد بين قليل الأجزاء وكثيرها.

ودعوى: أنّ الشكّ في بقاء القدر المشترك ناش عن حدوث جزء آخر من الكلام، والأصل عدمه المستلزم لارتفاع القدر المشترك، فهو من قبيل القسم الثاني من القسم الثالث من الأقسام الثلاثة المذكورة في الأمر السابق.

مدفوعة: بأنّ الظاهر كونه من قبيل الثاني من تلك الأقسام الثلاثة؛ لأنّ المفروض في توجيه الاستصحاب جعل كلّ فرد من التكلّم مجموع ما يقع في الخارج من الأجزاء التي يجمعها رابطة توجب عدّها شيئاً واحداً وفرداً من الطبيعة، لا جعل كلّ قطعة من الكلام الواحد فرداً واحداً حتّى يكون بقاء الطبيعة بتبادل أفراده، غاية الأمر كون المراد بالبقاء هنا وجود المجموع في الزمان الأوّل بوجود جزء منه، ووجوده في الزمان الثاني بوجود جزء آخر منه. والحاصل، أنّ المفروض كون كلّ قطعة جزءاً من الكلّ، لا جزئياً من الكلّي.

هذا، مع ما عرفت[1] ـ في الأمر السابق ـ من جريان الاستصحاب فيما

---

١. تقدّم في الصفحة: ٥٢١.

كان من القسم الثالث فيما إذا لم يعدّ الفرد اللاحق على تقدير وجوده موجوداً آخر مغايراً للموجود الأوّل، كما في السواد الضعيف الباقي بعد ارتفاع القوي. وما نحن فيه من هذا القبيل، فافهم.

ثمّ إنّ الرابطة الموجبة لعدّ المجموع أمراً واحداً موكولة إلى العرف، فإنّ المشتغل بقراءة القرآن لداع يعدّ جميع ما يحصل منه في الخارج بذلك الداعي أمراً واحداً. فإذا شُكّ في بقاء اشتغاله بها في زمان لأجل الشكّ في حدوث الصارف أو لأجل الشكّ في مقدار اقتضاء الداعي فالأصل بقاؤه. أمّا لو تكلّم لداعي أو لدواع ثمّ شكّ في بقائه على صفة التكلّم لداع آخر فالأصل عدم حصول الزائد على المتيقّن.

وكذا لو شُكّ بعد انقطاع دم الحيض في عوده في زمان يحكم عليه بالحيضية أم لا، فيمكن إجراء الاستصحاب؛ نظراً إلى أنّ الشكّ في اقتضاء الطبيعة لقذف الرحم الدم في أيّ مقدار من الزمان فالأصل عدم انقطاعه.

وكذا لو شُكّ في اليأس فرأت الدم، فإنّه قد يقال باستصحاب الحيض: نظراً إلى كون الشكّ في انقضاء ما اقتضته الطبيعة من قذف الحيض في كلّ شهر.

وحاصل وجه الاستصحاب: ملاحظة كون الشكّ في استمرار الأمر الواحد الذي اقتضاه السبب الواحد، وإذا لوحظ كلّ واحد من أجزاء هذا الأمر حادثاً مستقلاً فالأصل عدم الزائد على المتيقّن وعدم حدوث سببه.

ومنشأ اختلاف بعض العلماء في إجراء الاستصحاب في هذه الموارد اختلاف أنظارهم في ملاحظة ذلك المستمرّ حادثاً واحداً أو حوادث متعدّدة.

والإنصاف: وضوح الوحدة في بعض الموارد وعدمها في بعض والتباس الأمر في ثالث. والله الهادي إلى سواء السبيل، فتدبّر.

٣. استصحاب الأمور المقيّدة بالزمان

وأمّا القسم الثالث ـ وهو ما كان مقيّداً بالزمان ـ فينبغي القطع بعدم جريان

الاستصحاب فيه.

ووجهه: أنّ الشيء المقيّد بزمان خاصّ لا يعقل فيه البقاء؛ لأنّ البقاء وجود الموجود الأوّل في الآن الثاني، فالأمر الوجودي المجعول إن لوحظ الزمان قيداً له أو لمتعلّقه ـ بأن لوحظ الجلوس المقيّد بكونه إلى الزوال شيئاً والمقيّد بكونه بعد الزوال شيئاً آخر متعلّقاً للوجوب ـ فلا مجال لاستصحاب الوجوب؛ للقطع بارتفاع ما علم وجوده والشكّ في حدوث ما عداه؛ ولذا لا يجوز الاستصحاب في مثل صم يوم الخميس، إذا شكّ في وجوب صوم يوم الجمعة.

الزمان قد يؤخذ قيداً وقد يؤخذ ظرفاً

نعم، إذا لوحظ الزمان ظرفاً لوجوب الجلوس (فله مجال)[1]؛ لأنّه إذا انقلب العدم إلى الوجود المردّد بين كونه في قطعة خاصّة من الزمان وكونه أزيد، والمفروض تسليم حكم الشارع بأنّ المتيقّن في زمان لابدّ من إبقائه، فيستصحب الوجوب حينئذٍ.

١. في المصدر: فلا مجال لاستصحاب العدم؛ لاستصحاب العدم.

الأمر الثالث

عدم جريان الاستصحاب في الأحكام العقلية

أنّ المتيقّن السابق إذا كان ممّا يستقلّ به العقل ـ كحرمة الظلم وقبح التكليف بما لا يطاق ونحوهما من المحسّنات والمقبّحات العقلية ـ فلا يجوز استصحابه (٢٨٧)؛ لأنّ الاستصحاب إبقاء ما كان، والحكم العقلي موضوعه معلوم تفصيلاً للعقل الحاكم به، فإن أدرك العقل بقاء الموضوع في الآن الثاني حكم به حكماً قطعياً كما حكم أوّلاً، وإن أدرك ارتفاعه قطع بارتفاع ذلك الحكم، ولو ثبت مثله بدليل لكان حكماً جديداً حادثاً في موضوع جديد.

وأمّا الشكّ في بقاء الموضوع، فإن كان لاشتباه خارجي ـ كالشكّ في بقاء الإضرار في السمّ الذي حكم العقل بقبح شربه ـ فذلك خارج عمّا نحن فيه،

---

(٢٨٧) حاصله: أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون الموضوع في القضية المتيقّنة سابقاً معلوم البقاء في الزمان الثاني وكان الشكّ متعلّقاً بمحموله، وهذا الشرط غير متحقّق في الأحكام العقلية؛ لأنّ العقل إنّما يحكم على الموضوعات المعلومة بجميع قيودها ولا يعقل الإجمال في موضوعه، فإذا فرض الشكّ في حكم العقل، فلا يخلو إمّا أن يكون مع إجمال موضوعه، بأن حكم أوّلاً على موضوع مجمل ثمّ انتفى ما يحتمل مدخليته فيه، أو مع الاشتباه في مصداق موضوعه.

أمّا الأوّل: فقد عرفت أنّه غير معقول مضافاً إلى عدم جريان الاستصحاب مع الشكّ في بقاء الموضوع كما ستعرف. وأمّا الثاني: فستعرف أنّه خارج عن البحث؛ إذ الكلام في استصحاب الحكم لا الموضوع الخارجي (أوثق الوسائل، ص٤٩٧).

وسيأتي الكلام فيه[١].

وإن كان لعدم تعيين الموضوع تفصيلاً واحتمال مدخلية موجود مرتفع أو معدوم حادث في موضوعية الموضوع فهذا غير متصوّر في المستقلّات العقلية؛ لأنّ العقل لا يستقلّ بالحكم إلّا بعد إحراز الموضوع ومعرفته تفصيلاً. فلا يعقل إجمال الموضوع في حكم العقل، مع أنّك ستعرف في مسألة اشتراط بقاء الموضوع[٢] أنّ الشكّ في الموضوع ـ خصوصاً لأجل مدخلية شيء ـ مانع عن إجراء الاستصحاب.

فإن قلت: فكيف يستصحب الحكم الشرعي (٢٨٨) مع أنّه كاشف عن

---

(٢٨٨) حاصله: أنّ مقتضى الملازمة بين حكم العقل والشرع أن يكون موضوع حكم الشرع هو موضوعاً لحكم العقل؛ إذ لو حكم على موضوع مبائن أو مخالف لم تصدق الملازمة، ومقتضاه عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية أيضاً؛ لأنّه لا معنى للشكّ فيها مع العلم ببقاء موضوعاتها. فلا محالة يرجع الشكّ فيها إلى الشكّ في الموضوع. وقوله: «كاشف عن حكم عقلى»؛ أي: ملازم له.

وحاصل الجواب: أنّ الأحكام الشرعية على قسمين: أحدهما: ما استند إلى حكم العقل، ولا ريب في اتّحاد موضوعه مع موضوع العقل؛ إذ العقل يكشف عن حكم الشرع على الموضوع الذي حكم عليه، ولا يجري الاستصحاب فيه كنفس حكم العقل.

والثاني: ما لم يكن مستنداً إليه وإن كان وارداً في مورده، كالوديعة التى ثبت وجوب ردّها عقلاً وكتاباً وسنّة، وهو الذي أشار إليه بقوله: «نعم لو ورد»؛ فلا بأس بجريانه فيه بتقريب أنّ موضوع الحكم هو ما يتقوّم به الحكم وهي علّته التامّة، فموضوعات الأحكام الشرعية هي عللها، ومقتضاها عدم جريان الاستصحاب في شيء منها؛ لرجوع الشكّ فيها إلى الشكّ في موضوعها؛ إلّا أنّ الأحكام الثابتة في الكتاب والسنّة لا تدور مدار تلك الموضوعات، بل على موضوعاتها التى ثبتت عليها في الكتاب والسنّة. والمدار في

---

١. يأتي في الصفحة: ٥٣٥.

٢. يأتي في الصفحة: ٥٧٤ ـ ٥٧٥.

حكم عقلي مستقلّ؟ فإنّه إذا ثبت حكم العقل بردّ الوديعة وحكم الشارع على طبقه بوجوب الردّ ثمّ عرض ما يوجب الشكّ ـ مثل الاضطرار والخوف ـ فيستصحب الحكم، مع أنّه كان تابعاً للحكم العقلي.

عدم جريان الاستصحاب في الحكم الشرعيّ المستند إلى الحكم العقلي أيضاً

قلت: أمّا الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي فحاله حال الحكم العقلي في عدم جريان الاستصحاب.

نعم، لو ورد في مورد حكم العقل حكم شرعي من غير جهة العقل وحصل التغيّر في حال من أحوال موضوعه ممّا يحتمل مدخليته وجوداً أو عدماً في الحكم جرى الاستصحاب، وحكم بأنّ موضوعه أعمّ من موضوع حكم العقل. ومن هنا يجري استصحاب عدم التكليف في حال يستقلّ العقل بقبح

جريان الاستصحاب على بقاء هذه الموضوعات، والشكّ في بقاء الحكم لا يستلزم الشكّ في بقاء هذه الموضوعات؛ لأنّ الشكّ قد ينشأ من احتمال عروض المانع، وقد ينشأ من انتفاء بعض القيود التي لا يعدّ انتفاؤه تغيّراً في الموضوع عرفاً، وإليه أشار بقوله: «وحكم بأنّ موضوعه أعمّ من موضوع حكم العقل»، فإذا حكم العقل بعدم التكليف على الصبيّ والمجنون؛ لعدم تميزهما ـ وكذا حكم الشرع عليهما بذلك إلّا أنّه لم يعلم كون ذلك لأجل عدم التميّز أو لعنوان آخر مجهول لنا وكان الموضوع في الأدلّة نفس الصبيّ والمجنون ـ فإذا زالت عنهما حالة عدم التمييز وارتفع حكم العقل فشكّ في ارتفاع حكم الشرع أيضاً؛ لاحتمال كون المناط فيه أيضاً هو عدم التمييز، صحّ استصحابه ما بقي عنوان الصبا والجنون، لفرض كونهما موضوعاً في الأدلّة، فيكون موضوع حكم الشرع أعمّ. ثمّ إنّه لا يلزم من ذلك عدم التطابق بين الحكمين؛ فإنّ المسلّم من المطابقة هو التطابق بين العقل مع حكم الشرع الواقعي، وبين موضوعيهما لا مطلق الحكم حتّى الظاهرى وموضوعه، وإلّا فلا معنى لجعل الاستصحاب أصلاً، والواقع محتمل البقاء هنا بالنسبة إلى الحكمين والموضوعين كليهما، إلّا أنّ العقل لم يحكم بذلك لأنّه لم يحرز موضوعه، فإن طابق الاستصحاب مع الواقع كان الحكمان المتلازمان باقيين في الواقع، وإن لم يطابق كانا مرتفعين (أوثق الوسائل، ص٤٩٨).

التكليف فيه، لكنّ العدم الأزلي ليس مستنداً إلى القبح، وإن كان مورداً للقبح.

هذا حال نفس الحكم العقلي.

هل يجري الاستصحاب في موضوع الحكم العقلي؟

وأمّا موضوعه ـ كالضرر المشكوك بقاؤه في المثال المتقدّم ـ فالذي ينبغي أن يقال فيه: إنّ الاستصحاب لا يجوز العمل به؛ للقطع بانتفاء حكم العقل مع الشكّ في الموضوع الذي يحكم عليه مع القطع.

مثلاً: إذا ثبت بقاء الضرر في السمّ في المثال المتقدّم بالاستصحاب فمعنى ذلك ترتيب الآثار الشرعية المجعولة للضرر على مورد الشكّ، وأمّا الحكم العقلي بالقبح والحرمة فلا يثبت إلّا مع إحراز الضرر.

نعم، يثبت الحرمة الشرعية (٢٨٩) بمعنى نهي الشارع ظاهراً، ولا منافاة بين انتفاء الحكم العقلي وثبوت الحكم الشرعي؛ لأنّ عدم حكم العقل مع الشكّ إنّما هو لاشتباه الموضوع عنده، وباشتباهه يشتبه الحكم الشرعي الواقعي أيضاً، إلّا أنّ الشارع حكم على هذا المشتبه الحكم الواقعي بحكم ظاهري هي الحرمة.

ذكر موارد يظهر ممّا ذكرنا

وممّا ذكرنا ـ من عدم جريان الاستصحاب في الحكم العقلي ـ يظهر ما في تمسّك بعضهم لإجزاء ما فعله الناسي لجزء من العبادة أو شرطها باستصحاب عدم التكليف الثابت حال النسيان[1].

ويظهر أيضاً فساد التمسّك باستصحاب البراءة والاشتغال الثابتين بقاعدتي

---

(٢٨٩) أي: في الحكم الشرعيّ الذي لم يستند إلى حكم العقل كما مرّ في الشكّ في الموضوع (مشكيني).

---

١. لم نعثر عليه ولكن حكاه التبريزي عن المحقق القميّ، أنظر أوثق الوسائل، ص ٤٤٥.

البراءة والاشتغال.

مثال الأوّل: ما إذا قطع بالبراءة عن وجوب غسل الجمعة والدعاء عند رؤية الهلال قبل الشرع أو العثور عليه، فإنّ مجرّد الشكّ في حصول الاشتغال كاف في حكم العقل بالبراءة، ولا حاجة إلى إبقاء البراءة السابقة والحكم بعدم ارتفاعها ظاهراً. فلا فرق بين الحالة السابقة واللاحقة في استقلال العقل بقبح التكليف فيهما؛ لكون المناط في القبح عدم العلم. نعم، لو أُريد إثبات عدم الحكم أمكن إثباته باستصحاب عدمه، لكنّ المقصود من استصحابه ليس إلّا ترتيب آثار عدم الحكم، وليس إلّا عدم الاشتغال الذي يحكم به العقل في زمان الشكّ، فهو من آثار الشكّ لا المشكوك.

ومثال الثاني[٢٩٠]: ما إذا حكم العقل ـ عند اشتباه المكلّف به ـ بوجوب السورة في الصلاة، ووجوب الصلاة إلى أربع جهات، ووجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة، ففعل ما يحتمل معه بقاء التكليف الواقعي وسقوطه ـ كأن صلّى بلا سورة أو إلى بعض الجهات أو اجتنب أحدهما ـ فربما يتمسّك حينئذٍ باستصحاب الاشتغال المتيقّن سابقاً.

---

(٢٩٠) اعلم: أنّ قاعدة الشغل واستصحابه متّحدتان من جهة ومفترقتان من أُخرى.

أمّا الأُولى: فمن حيث احتياجهما إلى يقين وشكّ، وأمّا الثانية: فمن وجهين: أحدهما: أنّ اليقين بتحصيل اليقين بالبراءة بخلاف استصحاب الشغل؛ إذ لابدّ فيه من ملاحظة وجود المتيقّن بالتكليف في آن ثمّ الشكّ فيه في قاعدة الاشتغال علّة تامّة لحكم العقل في السابق.

وثانيهما: أنّ مؤدّى القاعدة وجوب تحصيل اليقين بالبراءة عن الشغل الثابت بأيّ وجه اتّفق، بخلاف استصحاب الشغل؛ لأنّه إنّما يدلّ على بقاء الشغل السابق، وأمّا وجوب الإتيان بما يحصل به البراءة، فإنّما يدلّ عليه العقل بعد إثبات الشغل بالاستصحاب (أوثق الوسائل، ص٤٩٩).

وفيه: أنّ الحكم السابق لم يكن إلّا بحكم العقل الحاكم بـوجوب تحـصيل اليقين بالبراءة عن التكليف المعلوم في زمان، وهو بعينه موجود في هذا الزمان. نعم، الفرق بين هذا الزمان والزمان السابق، حصول العلم بوجود التكليف فعلاً بالواقع في السابق وعدم العلم به في هذا الزمان، وهذا لا يؤثّر في حكم العقل المذكور؛ إذ يكفي فيه العلم بالتكليف الواقعي آناً مّا.

نعم، يجري استصحاب عدم فعل الواجب الواقعي وعدم سقوطه عنه، لكنّه لا يقضي بوجوب الإتيان بالصلاة مـع السـورة والصـلاة إلى الجـهة البـاقية واجتناب المشتبه الباقي، بل يقضي بوجوب تحـصيل البراءة من الواقع، لكـن مجرّد ذلك لا يثبت وجوب الإتيان بما يقتضي اليقين بالبراءة، إلّا على القـول بالأصل المثبت، أو بضميمة حكم العقل بوجوب تحـصيل اليـقين. والأوّل لا نقول به، والثاني بعينه موجود في محلّ الشكّ من دون الاستصحاب.

الأمر الرابع

هل يجري الاستصحاب التعليقي أم لا؟

قد يطلق على بعض الاستصحابات: الاستصحاب التقديري [٢٩١] تارةً، والتعليقي أُخرى؛ باعتبار كون القضية المستصحبة قضية تعليقية حكم فيها بوجود حكم على تقدير وجود آخر، فربما يتوهّم ـ لأجل ذلك ـ الإشكال في اعتباره، بل منعه والرجوع فيه إلى استصحاب مخالف له[١].

توضيح الاستصحاب التعليقي

توضيح ذلك: أنّ المستصحب قد يكون أمراً موجوداً في السابق بالفعل ـ كما إذا وجب الصلاة فعلاً أو حرم العصير العنبي بالفعل في زمان ثمّ شكّ في بقائه وارتفاعه ـ وهذا لا إشكال في جريان الاستصحاب فيه. وقد يكون أمراً موجوداً على تقدير وجود أمر، فالمستصحب هو وجوده التعليقي، مثل: أنّ العنب كان حرمة مائه معلّقة على غليانه، فالحرمة ثابتة على تقدير الغليان، فإذا جفّ وصار زبيباً فهل يبقى بالاستصحاب حرمة مائه المعلّقة على الغليان فيحرم عند تحقّق الغليان أم لا، بل يستصحب الإباحة السابقة لماء الزبيب قبل الغليان؟ فيه خلاف.

---

(٢٩١) إطلاق التقديري والتعليقي على الاستصحاب باعتبار كون المستصحب معلّقاً ومقدّراً، كما أنّ إطلاق التنجيزي أيضاً بلحاظ كون المستصحب منجّزاً غير معلّق (مشكيني).

---

١. المتوهّم هو السيّد المجاهد في المناهل، ص ٦٥٢ (كتاب الأطعمة والأشربة).

المناقشة في ما أفاده صاحب المناهل

فنقول: لا إشكال في أنّه يعتبر (٢٩٢) في الاستصحاب تحقّق المستصحب سابقاً والشكّ في ارتفاع ذلك المحقَّق، ولا إشكال أيضاً في عدم اعتبار أزيد من ذلك. ومن المعلوم أنّ تحقّق كلّ شيء بحسبه، فإذا قلنا: العنب يحرم ماؤه إذا غلا أو بسبب الغليان فهناك لازم وملزوم وملازمة.

أمّا الملازمة ـ وبعبارة أُخرى سببية الغليان لتحريم ماء العصير ـ فهي متحقّقة بالفعل من دون تعليق.

وأمّا اللازم ـ وهي الحرمة ـ فله وجود مقيّد بكونه على تقدير الملزوم، وهذا الوجود التقديري أمر متحقّق في نفسه في مقابل عدمه. وحينئذٍ فإذا شككنا في أنّ وصف العنبية له مدخل في تأثير الغليان في حرمة مائه فلا أثر للغليان في التحريم بعد جفاف العنب وصيرورته زبيباً، فأيّ فرق بين هذا وبين سائر الأحكام الثابتة للعنب إذا شكّ في بقائها بعد صيرورته زبيباً؟

بعض المناقشات في الاستصحاب التعليقي و دفعها

نعم، ربما يناقش في الاستصحاب المذكور تارةً بانتفاء الموضوع وهو العنب، وأُخرى بمعارضته باستصحاب الإباحة قبل الغليان، بل ترجيحه عليه بمثل الشهرة والعمومات[1]. لكنّ الأوّل لا دخل له في الفرق بين الآثار الثابتة

---

(٢٩٢) حاصله: يرجع إلى جوابين: أحدهما: أنّه يكفي في الاستصحاب وجود شيء في السابق على نحو من أنحاء الوجود، وشكٍ في بقائه على نحو وجوده الأوّل سواء أكان وجوداً منجّزاً فعلياً أم معلّقاً قابلاً للوجود الفعلي وصالحاً له، ولا يعتبر الوجود المنجّز للمستصحب.

وثانيهما مع التسليم: أنّ الملازمة بين الحرمة والغليان، وكذا بين غيرهما في سائر الموارد كانت موجودة فعلاً في الزمان السابق فيستصحب إلى زمان الشكّ، فيحكم بالحرمة الفعلية على تقدير تحقّق الغليان (أوثق الوسائل، ص ٥٠١).

١. أنظر المناهل، ص ٦٥٢ـ٦٥٣.

للعنب بالفعل والثابتة له على تقدير دون الآخر، والثاني فاسد؛ لحكومة (٢٩٣) استصحاب الحرمة على تقدير الغليان على استصحاب الإباحة قبل الغليان.

مختار المصنف في المسألة

فالتحقيق: أنّه لا يعقل فرق في جريان الاستصحاب ولا في اعتباره ـ من حيث الأخبار أو من حيث العقل ـ بين أنحاء تحقّق المستصحب، فكلّ نحوٍ من التحقّق ثبت للمستصحب وشكّ في ارتفاعه فالأصل بقاؤه، مع أنّك عرفت أنّ الملازمة وسببية الملزوم للّازم موجود بالفعل، وجد الملزوم[١] أم لم يوجد؛ لأنّ صدق الشرطية لا يتوقّف على صدق الشرط، وهذا الاستصحاب غير متوقّف (٢٩٤) على وجود الملزوم. نعم، لو أُريد إثبات وجود الحكم فعلاً في الزمان الثاني اعتبر إحراز الملزوم فيه؛ ليترتّب عليه بحكم الاستصحاب لازمه، وقد يقع الشكّ في وجود الملزوم في الآن اللاحق؛ لعدم تعيّنه واحتمال مدخلية شيء في تأثير ما يتراءى أنّه ملزوم.

---

(٢٩٣) فإنّ الشكّ في الحلّية والحرمة بعد حصول الغليان مسبّب عن الشكّ في بقاء الملازمة الثابتة حال الغيبة وعدمه أو بقاء الحرمة التعليقية وعدمه (مشكيني).

(٢٩٤) إن قلت: إنّ ترتّب اللازم على بقاء الملازمة عند تحقّق الغليان عقلي فلا يثبت بالاستصحاب.

قلت: هذا إنّما يتمّ على تقدير كون الملازمة عقلية لا شرعية. وقوله: «وقد يقع الشكّ» كما إذا غلى العصير بنفسه أو بالشمس وشكّ في اشتراط كون الغليان بالنار في الحرمة، وحينئذٍ: لابدّ في الحكم بترتّب اللازم على ملزومه فعلاً من إثبات وجود الملزوم في الخارج (أوثق الوسائل، ص ٥٠١).

---

١. في الأصل: اللّازم، وما أثبتناه من المصدر.

الأمر الخامس

عدم ترتّب الآثار غير الشرعيّة على الاستصحاب، والدليل عليه

قد عرفت أنّ معنى (٢٩٥) عدم نقض اليقين والمضيّ عليه هو ترتيب آثار اليقين السابق الثابتة بواسطته للمتيقّن، ووجوب ترتيب تلك الآثار من جانب الشارع لا يعقل إلّا في الآثار الشرعية المجعولة من الشارع لذلك الشيء؛ لأنّها القابلة للجعل دون غيرها من الآثار العقلية والعادية. فالمعقول من حكم

---

(٢٩٥) حاصله: أنّ معنى حكم الشارع ببقاء ما كان ليس إبقاء للواقع حقيقة ولا جعلاً له تكوينياً، بل هو إنشاء للحكم الظاهري، فإن كان المتيقّن باعتبار نفسه قابلاً لجعل الشارع كالخمسة التكليفيه المعروفة، كان المجعول في مقام الظاهر حكماً ظاهرياً مساوقاً للحكم السابق المتيقّن، فيكون هنا حكمان وإنشاءان: إنشاء لحكم واقعي وإنشاء لحكم ظاهري، فكأنّ الشارع قال: إذا شككت في وجوب فعل، فابن على وجوبه، وهذا حكم ظاهرى، وإن كان من الموضوعات الخارجة غير القابلة للجعل، فمعنى جعله يرجع إلى جعل الآثار الشرعية المترتّبة عليه بواسطة اليقين في زمان الشكّ، فمعنى عدم نقض اليقين بوجود زيد ترتيب ما يترتّب عليه في حال اليقين به من الآثار الشرعية، فكلّ حكم شرعي كان مترتّباً عليه في حال اليقين يترتّب عليه حال الشكّ. فمرجع حرمة النقض في الحكم إلى الجعل والإنشاء لمثله في الظاهر، كما أنّ مرجع ذلك في الموضوع إلى الجعل لأحكامه كذلك. وبذلك يظهر: أنّ المستصحب إن كان من الموضوعات الخارجية، فالثابت عند الشكّ هو الآثار الشرعية فقط، لا العقلية ولا العادية؛ لعدم قابليتها للجعل، ولا الآثار المترتّبة على تلك الآثار؛ لأنّها ليست آثار نفس المتيقّن (أوثق الوسائل، ص٥٠٥ـ٥٠٦).

الشارع بحياة زيد وإيجابه ترتيب آثار الحياة في زمان الشكّ هو حكمه بحرمة تزويج زوجته والتصرّف في ماله، لا حكمه بنموّه ونبات لحيته؛ لأنّ هذه غير قابلة لجعل الشارع. نعم، لو وقع نفس النموّ ونبات اللحية مورداً للاستصحاب أو غيره من التنزيلات الشرعية أفاد ذلك جعل آثارهما الشرعية دون العقليّة والعاديّة، لكنّ المفروض ورود الحياة مورداً للاستصحاب.

والحاصل: أنّ تنزيل الشارع المشكوك منزلة المتيقّن ـ كسائر التنزيلات[٢٩٦] ـ إنّما يفيد ترتيب الأحكام والآثار الشرعية المحمولة على المتيقّن السابق، فلا دلالة فيها على جعل غيرها من الآثار العقليّة والعاديّة؛ لعدم قابليتها للجعل، ولا على جعل الآثار الشرعية المترتبة على تلك الآثار؛ لأنّها ليست آثاراً لنفس المتيقّن، ولم يقع ذوها مورداً لتنزيل الشارع حتّى تترتّب هي عليه.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ المستصحب إمّا أن يكون من الأحكام الشرعية المجعولة كالوجوب والتحريم والإباحة وغيرها، وإمّا أن يكون من غير المجعولات، كالموضوعات الخارجية واللغوية.

فإن كان من الأحكام الشرعية فالمجعول في زمان الشكّ حكم ظاهري مساوٍ للمتيقّن السابق في جميع ما يترتّب عليه؛ لأنّه مفاد وجوب ترتيب آثار المتيقّن السابق ووجوب المضي عليه والعمل به.

وإن كان من غيرها فالمجعول في زمان الشكّ هي لوازمه الشرعية[٢٩٧]، دون العقلية والعادية، ودون ملزومه شرعياً كان أو غيره، ودون ما هو ملازم معه لملزوم ثالث.

---

(٢٩٦) كأصالة الصحّة في فعل الغير، وقاعدة الفراغ، واليد ونحوهما (مشكيني).

(٢٩٧) اعلم: أنّ المستصحب إذا كان من الموضوعات قد يكون مقارناً لأُمور، وهي

ولعلّ هذا هو المراد بما اشتهر على ألسنة أهل العصر من نفي الأُصول المثبتة، فيريدون به أنّ الأصل لا يثبت أمراً في الخارج حتّى يترتّب عليه حكمه الشرعي، بل مؤدّاه أمر الشارع بالعمل على طبق مجراه شرعاً. المراد من نفي الأصول المثبتة

فإن قلت: الظاهر من الأخبار وجوب أن يعمل الشاكّ عمل المتيقّن، بأن يفرض نفسه متيقّناً ويعمل كلّ عمل ينشأ من تيقّنه بذلك المشكوك، سواءٌ كان ترتّبه عليه بلا واسطة أو بواسطة أمر عادي أو عقلي مترتّب على ذلك المتيقّن.

قلت: الواجب على الشاكّ عمل المتيقّن بالمستصحب من حيث تيقّنه به، وأمّا ما يجب عليه من حيث تيقّنه بأمر يلازم ذلك المتيقّن عقلاً أو عادةً فلا يجب عليه؛ لأنّ وجوبه عليه يتوقّف على وجود واقعي لذلك الأمر العقلي

لا تخلو إما أن تكون من لوازم المستصحب، أو ملزومة له، أو يكونا لازمين لملزوم ثالث أو مقارنة له في الوجود من باب الاتّفاق، وعلى التقادير: إمّا أن تكون هذه الأُمور شرعية أو عقلية أو عادية. وعلى التقادير: إمّا أن يراد بالاستصحاب إثبات تمام الأمر الوجودي أو بعض قيوده. وأيضاً إمّا أن يكون المستصحب متّحد الوجود مع الأمر الذي يراد إثباته أو متغايراً. ولنشر إلى بعض الأمثلة ليتّضح كلام الماتن.

فنقول: أمّا إثبات اللوازم الشرعية: فكاستصحاب حياة زيد لإثبات حرمة التصرّف في ماله وحرمة تزويج زوجته، وكسائر الموضوعات بالنسبة إلى أحكامها الشرعية. واللازم العادي كاستصحاب حياة زيد لإثبات نبات لحيته؛ واللوازم العقلية كاستصحاب الوجوب لإثبات وجوب طاعته.

وأمّا الملزوم: فكما لو توضأ بمائع مردّد بين الماء والبول، فاستصحاب طهارة البدن لإثبات طهارة الماء، وكذا بقاء الحدث لإثبات نجاسته يكون من إثبات الملزوم الشرعي باستصحاب اللازم، وإن أُريد استصحاب طهارة البدن لإثبات ارتفاع الحدث كان من قبيل إثبات أحد المتلازمين بإثبات الملازم الآخر؛ لكونهما لازمين لطهارة الماء.

وأمّا ما كان من قبيل المقارنات الاتّفاقية، فكاستصحاب طهارة أحد الإناءين في المحصورة لإثبات نجاسة الآخر (أوثق الوسائل، ص٥٠٦ـ٥٠٧).

أو العادي، أو وجود جعلي بأن يقع مورداً لجعل الشارع حتّى يرجع جعله الغير المعقول إلى جعل أحكامه الشرعية. وحيث فرض عدم الوجود الواقعي والجعل لذلك الأمر كان الأصل عدم وجوده وعدم ترتّب آثاره.

وهذه المسألة نظير ما هو المشهور في باب الرضاع(٢٩٨)، من أنّه إذا ثبت بالرضاع عنوان ملازم لعنوان محرّم من المحرّمات لم يوجب التحريم؛ لأنّ الحكم تابع لذلك العنوان الحاصل بالنسب أو بالرضاع فلا يترتّب على غيره المتّحد معه وجوداً.

عدم ترتب الآثار واللوازم غير الشرعية مطلقاً

ومن هنا يعلم: أنّه لا فرق في الأمر العادي بين كونه متّحد الوجود مع المستصحب بحيث لا يتغايران إلّا مفهوماً ـ كاستصحاب بقاء الكرّ في الحوض(٢٩٩) عند الشكّ في كرّية الماء الباقي فيه ـ وبين تغايرهما في الوجود، كما لو علم بوجود المقتضي لحادث على وجه لولا المانع حدث، وشُكّ في وجود المانع.

---

(٢٩٨) كما إذا أرضعت امرأة أخاك، فبنتها تكون أُختاً لأخيك ولا تكون أُختك فلا يوجب التحريم وإن كانا متلازمين؛ لأنّ قوله ﷺ: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» (الكافي، ج٥، ص٤٣٧، ح٢؛ الفقيه، ج٣، ص٤٧٥، ح٤٦٦٥؛ تهذيب الأحكام، ج٧، ص٢٩٢، ح١٢٢٤؛ وسائل الشيعة، ج٢٠، ص٣٧١، ح٢٥٨٥٠) تنزيل لهذا العنوان وليس تنزيلاً لملازمه (مشكيني).

(٢٩٩) لأنّ المستصحب بقاء الكرّ الموجود في السابق، والأمر العادي كون الموجود في الحوض كرّاً وهما متغائران مفهوماً متّحدان وجوداً. وقوله: «وبين تغايرهما» كما لو رمى سهماً لولا الحائل لقتل المرميّ، فبأصالة عدم الحائل يثبت القتل ويترتّب عليه وجوب الدية. وقوله: «كلّياً لعلاقة» كبقاء الشمس وبقاء الضوء. وقوله: «كالمثالين» يعني: مثال وجود المقتضي والعلم الإجمالي. وقوله: «أو قيد له» والأمر هنا ـ أعني: الموت ـ معلوم إلّا أنّ قيده الوجودي وهو حصوله بعنوان القتل ثابت بأصالة بقاء الحياة إلى زمانه، وفي المثال بعده الأمر العادي ـ وهو الدم ـ معلوم إلّا أنّ قيده العدمي وهو

وكذا لا فرق بين أن يكون اللزوم بينه وبين المستصحب كلّياً لعلاقة، وبين أن يكون اتفاقياً في قضية جزئية، كما إذا علم ـ لأجل العلم الإجمالي الحاصل بموت زيد أو عمرو ـ أنّ بقاء حياة زيد ملازم لموت عمرو، وكذا بقاء حياة عمرو، ففي الحقيقة عدم الانفكاك اتفاقي من دون ملازمة.

وكذا لا فرق بين أن يثبت بالمستصحب تمام ذلك الأمر العادي كالمثالين، أو قيدٌ له عدمي أو وجودي، كاستصحاب الحياة للمقطوع نصفين، فيثبت القتل الذي هو إزهاق الحياة، وكاستصحاب عدم الاستحاضة المثبت لكون الدم الموجود حيضاً، بناءً على أنّ كلّ دم ليس باستحاضة حيض شرعاً، وكاستصحاب عدم الفصل الطويل المثبت لاتصاف الأجزاء المتفاصلة ـ بما لا يعلم معه فوات الموالات ـ بالتوالي.

وجوب الالتزام بالأصول المثبتة بناءً على اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ

ثمّ إنّه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ لم يكن مناص عن الالتزام بالأُصول المثبتة؛ لعدم انفكاك الظنّ بالملزوم عن الظنّ باللازم، شرعياً كان أو غيره.

فروع تمسّكوا فيها بالأصول المثبتة:

ولعلّ ما ذكرناه هو الوجه في عمل جماعة من القدماء والمتأخّرين بالأُصول المثبتة في كثير من الموارد:

الفرع الأوّل

منها: ما ذكره جماعة[1] ـ تبعاً للمحقّق[2] ـ في كرّ وجد فيه نجاسة لا يعلم سبقها على الكرّية وتأخّرها، فإنّهم حكموا(٣٠٠) بأنّ استصحاب عدم

اتّصافه بعدم الاستحاضة ليكون حيضاً ثابت بأصالة عدم تحقّق دم الاستحاضة، والمثال الأخير أيضاً لإثبات القيد الوجودي للأجزاء بأصالة عدم الفصل (أوثق الوسائل، ص٥٠٧).

(٣٠٠) هذا مبنيّ على كون الملاقاة مقتضية للانفعال، والكرّية عاصمة ومانعة كما هو

١. منهم العلّامة الحلّي في تحرير الأحكام، ج ١، ص ٥٣؛ الشهيد الأوّل في ذكرى الشيعة، ج ١، ص ٨١؛ الكركي في جامع المقاصد، ج ١، ص ١١٩؛ الفاضل الهندي في كشف اللثام، ج ١، ص ٢٧٦؛ الطباطبائي في رياض المسائل، ج ١، ص ١٨.

٢. المعتبر، ج ١، ص ٥١.

الكرّية قبل الملاقات الراجع إلى استصحاب عدم المانع عن الانفعال حين وجود المقتضي له معارض باستصحاب عدم الملاقات قبل الكرّية.

الفرع الثاني

ومنها: ما في الشرائع، من أنّه لو قدّ الملفوف بالكساء بنصفين فادّعى الولي أنّه كان حياً، والجاني أنّه كان ميّتاً، فالاحتمالان متساويان[١]، والمستفاد منه (٣٠١) نهوض استصحاب الحياة لإثبات القتل الذي هو سبب الضمان.

إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبّع في كتب الفقه، خصوصاً كتب الشيخ والفاضلين والشهيدين.

لكنّ المعلوم منهم ومن غيرهم من الأصحاب عدم العمل بكلّ أصل مثبت.

فإذا تسالم الخصمان في بعض الفروع المتقدّمة على ضرب اللّفاف بالسيف على وجه لو كان زيد الملفوف به سابقاً باقياً على اللّفاف لقتله، إلّا أنّهما اختلفا في بقائه ملفوفاً أو خروجه عن اللفّ، فهل تجد من نفسك رمي أحد من الأصحاب بالحكم بأنّ الأصل بقاء لفّه فيثبت القتل إلّا أن يثبت الآخر خروجه؟ أو تجد فرقاً (٣٠٢) بين بقاء زيد على اللفّ وبقائه على الحياة؛ لتوقّف

ظاهر قوله ﷺ: «الماء إذا بلغ قدر كرّ لا ينجّسه شيء». (الكافي، ج٣، ص٢، ح٢؛ وسائل الشيعة، ج١، ص١٥٨، ح٣٩١) وحينئذٍ: فأصالة عدم الكرّية قبل الملاقاة تثبت النجاسة، ولكن أصالة عدم الملاقاة قبل الكرّية لا يترتّب عليها أثر إلّا من باب إثبات وقوع الملاقاة حين الكرّية وهو أصل مثبت (أوثق الوسائل، ص٥٠٩).

(٣٠١) لظهور كلامه في أنّه لولا أصالة عدم الضمان لكان القتل ثابتاً بأصالة بقاء الحياة (أوثق الوسائل، ص٥٠٩).

(٣٠٢) يعني: مع عدم الفارق قد عملوا باستصحاب الحياة ولم يعملوا باستصحاب بقاء اللّف (أوثق الوسائل، ص٥٠٩).

---

١. شرائع الإسلام، ج ٤، ص ٢٤١.

تحقّق عنوان القتل عليهما ؟

وكذا لو وقع الثوب النجس في حوض كان فيه الماء سابقاً ثمّ شكّ في بقائه فيه، فهل يحكم أحد بطهارة الثوب بثبوت انغساله بأصالة بقاء الماء ؟

وكذا لو رمى صيداً أو شخصاً على وجه لو لم يطرأ حائل لأصابه، فهل يحكم بقتل الصيد أو الشخص بأصالة عدم الحائل ؟

إلى غير ذلك ممّا لا يحصى من الأمثلة التي نقطع بعدم جريان الأصل لإثبات الموضوعات الخارجية التي يترتّب عليها الأحكام الشرعية.

وكيف كان: فالمتّبع هو الدليل.

وقد عرفت[1] أنّ الاستصحاب إن قلنا به من باب الظنّ النوعي ـ كما هو ظاهر أكثر القدماء ـ فهو كإحدى الأمارات الاجتهادية يثبت به كلّ موضوع يكون نظير المستصحب في جواز العمل فيه بالظنّ الاستصحابي.

وأمّا على المختار من اعتباره من باب الأخبار فلا يثبت به ما عدا الآثار الشرعية المرتبة على نفس المستصحب.

نعم، هنا شيء(٣٠٣):

حجّيّة الأصل المثبت مع خفاء الواسطة

وهو أنّ بعض الموضوعات الخارجية المتوسّطة بين المستصحب وبين الحكم

---

(٣٠٣) حاصله أنّ ما تقدّم من عدم الاعتداد بالأُصول المثبتة إنّما هو فيما كانت الواسطة بين المستصحب والأثر الشرعي واضحة جليّة بحيث يعدّ الأثر من آثار هذه الواسطة دون المستصحب، وإلّا ففيما كانت الواسطة خفيّة بحيث يعدّ الأثر من آثار المستصحب بالمسامحة العرفية كان الاستصحاب ـ حينئذٍ ـ حجّة. وقوله: «رطوبة النجس» كما في الثوب النجس المنشور على الأرض الطاهرة (أوثق الوسائل، ص٥٠٩).

---

١. تقدّم في الصفحة: ٥٤٥.

الشرعي من الوسائط الخفية بحيث يعدّ في العرف الأحكام الشرعية المترتّبة عليها أحكاماً لنفس المستصحب، وهذا المعنى يختلف وضوحاً وخفاءً باختلاف مراتب خفاء الوسائط عن أنظار العرف:

نماذج من خفاء الواسطة

منها: ما إذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر، فإنّه لا يبعد الحكم بنجاسته، مع أنّ تنجّسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطباً، بل من أحكام سراية رطوبة النجاسة إليه وتأثّره بها بحيث يوجد في الثوب رطوبة متنجّسة، ومن المعلوم أنّ استصحاب رطوبة النجس الراجع إلى بقاء جزء مائي قابل للتأثير لا يثبت تأثّر الثوب وتنجّسه بها، فهو أشبه مثال بمسألة الماء في الحوض المثبت لانغسال الثوب به.

وحكى في الذكرى عن المحقّق تعليل الحكم بطهارة الثوب الذي طارت الذبابة عن النجاسة إليه بعدم الجزم ببقاء رطوبة الذبابة[١]، وارتضاه. فيحتمل أن يكون لعدم إثبات الاستصحاب لوصول الرطوبة إلى الثوب كما ذكرنا.

ومنها: أصالة عدم دخول هلال شوّال في يوم الشكّ المثبت لكون غده يوم العيد، فيترتّب عليه أحكام العيد من الصلاة والغسل وغيرهما، فإنّ مجرّد عدم العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان وعدم الهلال في يوم(٣٠٤) لا يثبت أوّلية غده للشهر اللاحق، لكنّ دخول شوّال إلّا ترتيب

---

(٣٠٤) فإنّه بعد العلم الإجمالى بأنّ آخر شهر رمضان إمّا هذا اليوم أو اليوم الذي قبله يكون استصحاب عدم انقضاء رمضان أو عدم دخول شوّال ملازماً لكون غده أوّل شوّال، إلّا أنّ أهل العرف يزعمون ترتّب أحكام أوّل شوّال على زمان لم يسبق مثله (أوثق الوسائل، ص٥٠٩).

---

١. حكاه في ذكرى الشيعة، ج ١، ص ٨٣ عن الفتاوى للمحقّق. لكنّه لم نعثر عليه في كتبه.

أحكام أوّلية غده لشهر آخر. فالأوّل عندهم ما لم يسبق بمثله.

وكيف كان: فالمعيار خفاء توسّط الأمر العاديّ والعقليّ بحيث يعدّ آثاره آثاراً لنفس المستصحب.

الأمر السادس

هل تجري أصالة تأخّر الحادث؟

لا فرق في المستصحب بين أن يكون مشكوك الارتفاع في الزمان اللاحق رأساً وبين أن يكون مشكوك الارتفاع في جزء من الزمان اللاحق مع القطع بارتفاعه بعد ذلك الجزء.

فإذا شكّ في بقاء حياة زيد في جزء من الزمان اللاحق فلا يقدح في جريان استصحاب حياته عِلمُنا بموته بعد ذلك الجزء من الزمان.

وهذا هو الذي يعبّر عنه بأصالة تأخّر الحادث، يريدون به أنّه إذا علم بوجود حادث في زمان وشكّ في وجوده قبل ذلك الزمان فيحكم باستصحاب عدمه قبل ذلك، ويلزمه عقلاً تأخّر حدوث ذلك الحادث. فإذا شكّ في مبدأ موت زيد مع القطع بكونه يوم الجمعة ميّتاً فحياته قبل الجمعة الثابتة بالاستصحاب مستلزمة عقلاً لكون مبدأ موته يوم الجمعة.

وحيث تقدّم في الأمر السابق أنّه لا يثبت بالاستصحاب ـ بناءً على العمل به من باب الأخبار ـ لوازمه العقلية، فلو ترتّب على حدوث موت زيد في يوم الجمعة ـ لا على مجرّد حياته قبل الجمعة ـ حكم شرعي لم يترتّب على ذلك.

نعم، لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ أو كان اللازم العقلي من اللوازم الخفيّة جرى فيه ما تقدّم ذكره[1].

١. تقدّم في الصفحة: ٥٤٥ و ٥٤٨.

صور تأخر الحادث:

١. إذا لوحظ تأخر الحادث بالقياس إلى ما قبله من أجزاء الزمان

وتحقيق المقام وتوضيحه: أنّ تأخّر الحادث (٣٠٥) قد يلاحظ بالقياس إلى ما قبله من أجزاء الزمان كالمثال المتقدّم، فيقال: الأصل عدم موت زيد قبل الجمعة، فيترتّب عليه جميع أحكام ذلك العدم، لا أحكام حدوثه يوم الجمعة؛ إذ المتيقّن بالوجدان تحقّق الموت يوم الجمعة لا حدوثه.

إلّا أن يقال إنّ الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم، وإذا ثبت بالأصل عدم الشيء سابقاً وعلم بوجوده بعد ذلك فوجوده المطلق في الزمان اللاحق إذا انضمّ إلى عدمه قبل ذلك الثابت بالأصل تحقّق مفهوم الحدوث، وقد عرفت[١] حال الموضوع الخارجي الثابت أحد جزئي مفهومه بالأصل.

وممّا ذكرنا يعلم أنّه لو كان الحادث ممّا يعلم بارتفاعه بعد حدوثه فلا يترتّب عليه أحكام الوجود في الزمان المتأخّر أيضاً؛ لأنّ وجوده مساوٍ لحدوثه. نعم، يترتّب عليه أحكام وجوده المطلق في زمان من الزمانين، كما إذا علمنا أنّ الماء لم يكن كرّاً قبل الخميس، فعلم أنّه صار كرّاً بعده وارتفع كرّيته بعد ذلك، فنقول: الأصل عدم كرّيته في يوم الخميس، ولا يثبت بذلك

---

(٣٠٥) توضيحه: أنّه قد يعلم وجود حادث ـ كموت زيد ـ ويشكّ في مبدأ حدوثه، وأنّه يوم الخميس أو يوم الجمعة. وعلى تقدير الحدوث يوم الخميس فهو مستمرّ إلى يوم الجمعة أيضاً. وقد يعلم بحدوثه في أحد الزمانين وانعدامه بعد حدوثه كمثال الكرّ. وعلى الأوّل فإمّا أن يراد ترتيب آثار عدم الحدوث إلى يوم الجمعة أو آثار الحدوث يومها.

لا إشكال في الأوّل، وإنّما الكلام في الثاني؛ فإنّ الحدوث إمّا أمر وجودي خاصّ ملازم للعدم الذي قبله، أو أنّه مركّب من وجود شيء في زمان وعدمه قبل ذلك الزمان، فعلى الأوّل يكون الأصل مثبتاً دون الثاني؛ لأنّ الموضوع المركّب لا بأس بإثبات بعضه بالأصل والبعض الآخر بالوجدان (أوثق الوسائل، ص ٥١٠ ـ ٥١١).

١. راجع الصفحة: ٥٤٥.

كرّيته يوم الجمعة. فلا يحكم بطهارة ثوب نجس وقع فيه في أحد اليومين؛ لأصالة بقاء نجاسته وعدم أصل حاكم عليه. نعم، لو وقع فيه في كلّ من اليومين حكم بطهارته من باب انغسال الثوبين بماءين مشتبهين(٣٠٦).

٢. إذا لوحظ بالقياس إلى حادث آخر وجُهل تأريخهما

وقد يلاحظ تأخّر الحادث بالقياس إلى حادث آخر، كما إذا علم بحدوث حادثين وشكّ في تقدّم أحدهما على الآخر. فإمّا أن يجهل تأريخهما، أو يعلم تأريخ أحدهما.

فإن جهل تأريخهما فلا يحكم بتأخّر أحدهما(٣٠٧) المعيّن عن الآخر؛ لأنّ التأخّر في نفسه ليس مجرى الاستصحاب؛ لعدم مسبوقيته باليقين. وأمّا أصالة عدم أحدهما في زمان حدوث الآخر، فهي معارضة بالمثل، وحكمه التساقط مع ترتّب الأثر على كلّ واحد من الأصلين. وسيجيء تحقيقه[١] إن شاء الله.

وهل يحكم بتقارنهما في مقام يتصوّر التقارن لأصالة عدم كلّ منهما قبل وجود الآخر؟ وجهان:

من كون التقارن أمراً وجودياً لازماً لعدم كلّ منهما قبل الآخر.

ومن كونه من اللوازم الخفيّة حتّى كاد يتوهّم أنّه عبارة عن عدم تقدّم

---

(٣٠٦) هذا مبنيّ على كون الماء المتمّم كرّاً طاهراً، وإلّا فلا يحكم بطهارة الثوب، بل يحكم بنجاسة الماء؛ فإنّ الملاقاة يوم الخميس إن صادفت قلّته كما هو مقتضى الأصل، فقد تنجّس ولا ينفع الكرّية يوم الجمعة، إلّا على الفرض المذكور (الفوائد الرضوية، المحقّق الهمداني، ص٤٠٤).

(٣٠٧) أي: بعنوان التأخّر؛ بأن يقال: إنّ هذا كان متأخّراً عن الآخر فهو الآن كذلك، وذلك لعدم حالة سابقة معلومة كذلك لأحدهما. قوله: «وأمّا أصالة عدم»: بأن يستصحب عدم موت زيد ـ مثلاً ـ حال موت عمرو عدم موت عمرو حال موت زيد في صورة حصول العلم الإجمالي بالموتين (مشكيني).

١. في الصفحة: ٦٤٧ وما بعدها في مبحث تعارض الاستصحابين.

أحدهما على الآخر في الوجود.

لو كان أحدهما معلوم التأريخ

وإن كان أحدهما معلوم التاريخ فلا يحكم على مجهول التاريخ إلّا بأصالة عدم وجوده في تاريخ ذلك، لا تأخّر وجوده عنه بمعنى حدوثه بعده. نعم، يثبت ذلك على القول بالأصل المثبت. فإذا عُلم تاريخ ملاقاة الثوب للحوض وجهل تاريخ صيرورته كرّاً، فيقال: الأصل بقاء قلّته وعدم كرّيته في زمان الملاقاة. وإذا عُلم تاريخ الكرّية حكم أيضاً بأصالة عدم تقدّم الملاقاة في زمان الكرّية، وهكذا.

فالحاصل: أنّ المعتبر في مورد الشكّ في تأخّر حادث عن آخر استصحاب عدم الحادث في زمان حدوث الآخر.

فإن كان زمان حدوثه معلوماً فيجري أحكام بقاء المستصحب في زمان الحادث المعلوم لا غيرها، فإذا علم بتطهيره في الساعة الأُولى من النهار وشكّ في تحقّق الحدث قبل تلك الساعة أو بعدها فالأصل عدم الحدث فيما قبل الساعة، لكن لا يلزم من ذلك ارتفاع الطهارة المتحقّقة في الساعة الأُولى، كما تخيّله بعض الفحول[1].

وإن كان مجهولاً كان حكمه (٣٠٨) حكم أحد الحادثين المعلوم حدوث أحدهما إجمالاً، وسيجيء توضيحه[2].

---

(٣٠٨) يعني: كان حكم الحادثين اللذين علم بحدوثهما وشكّ في المتأخّر منهما حكم أحد حادثين علم إجمالاً بحدوث أحدهما، كما إذا علم إجمالاً بموت أحد ولم يعلم أنّه زيد أو عمرو، فكما أنّ أصالة عدم موت زيد هنا معارضة بأصالة عدم موت عمرو، كذلك فيما نحن فيه أصالة عدم أحدهما في زمان الآخر معارضة بمثلها، فلا يترتّب عليها أثر شرعي أصلاً (أوثق الوسائل، ص٥١٢).

---

١. قيل: هو السيّد بحر العلوم، ولكن لم نعثر عليه في المصابيح.

٢. يأتي في الصفحة: ٦٤٦ وما بعدها.

صحة الاستصحاب القهقري بناءً على الأصل المثبت

واعلم: أنّه قد يوجد شيء في زمان ويشكّ في مبدئه ويحكم بتقدّمه؛ لأنّ تأخّره لازم لحدوث حادث آخر قبله والأصل عدمه، وقد يسمّى ذلك بالاستصحاب القهقري.

مثاله: أنّه إذا ثبت أنّ صيغة الأمر حقيقة في الوجوب في عرفنا وشكّ في كونها كذلك قبل ذلك حتّى يحمل خطابات الشارع على ذلك، فيقال: مقتضى الأصل كون الصيغة حقيقةً فيه في ذلك الزمان، بل قبله؛ إذ لو كانت في ذلك الزمان حقيقةً في غيره لزم النقل وتعدّد الوضع، والأصل عدمه.

الاتّفاق على هذا الاستصحاب في الأُصول اللفظية

وهذا إنّما يصحّ بناءً على الأصل المثبت(٣٠٩)، وقد استظهرنا سابقاً[١] أنّه متّفق عليه في الأُصول اللفظية، ومورده صورة الشكّ في وحدة المعنى وتعدّده. أمّا إذا علم التعدّد وشكّ في مبدأ حدوث الوضع المعلوم في زماننا، فمقتضى الأصل عدم ثبوته قبل الزمان المعلوم؛ ولذا اتّفقوا في مسألة الحقيقة الشرعية على أنّ الأصل فيها عدم الثبوت.

---

(٣٠٩) فإنّ لازم عدم حدوث نقل بالنسبة إلى هذا اللفظ كون وضعه للمعنى الثابت له بالفعل من أوّل الأمر؛ فإثبات الثاني بالأوّل من الأُصول المثبتة (مشكيني).

---

١. تقدّم في الصفحة: ٤٨٥.

الأمر السابع

هل يجرى استصحاب صحّة العبادة عند الشكّ في طروء مفسد؟

قد يستصحب صحّة العبادة عند الشكّ في طروّ مفسد، كفقد ما يشكّ في اعتبار وجوده في العبادة، أو وجود ما يشكّ في اعتبار عدمه.

وقد مرّ بسط الكلام في جواز التمسّك بالاستصحاب وغيره من العمومات المقتضية للصحّة في أصالة البراءة عند الكلام في مسألة الشكّ في الشرطية[1].

---

١. تقدّم في الصفحة: ٣٧٥ ـ ٤٣١.

الأمر الثامن

لا فرق في المستصحب بين أن يكون من الموضوعات الخارجية أو اللغوية (٣١٠) أو الأحكام الشرعية العملية، أُصولية كانت أو فرعية.

عـدم جـريان الاستصحاب فـي الأمور الاعتقادية

وأمّا الشرعية الاعتقادية فلا يعتبر الاستصحاب فيها؛ لأنّ مؤدّى الأخبار ليس إلّا الحكم على ما كان معمولاً به على تقدير اليقين، والمفروض أنّ وجوب الاعتقاد بشيء على تقدير اليقين به لا يمكن الحكم به عند الشكّ؛ لزوال الاعتقاد فلا يعقل التكليف.

لو شكّ في نسخ أصل الشريعة

كما أنّه لو شكّ في نسخ أصل الشريعة لم يجز التمسّك بالاستصحاب لإثبات بقائها؛ فإنّ الدليل النقلي الدالّ عليه لا يجدي؛ لعدم ثبوت الشريعة السابقة ولا اللاحقة.

تمسّك بعض أهل الكتاب باستصحاب شرعه، ودفع هذا التمسّك

فعلم ممّا ذكرنا أنّ ما يحكى من تمسّك بعض أهل الكتاب ـ في مناظرة

---

(٣١٠) كاستصحاب كون الصلاة موضوعة للدعاء لو شكّ في ذلك، والمراد بالأُصولية أُصول الفقه كاستصحاب كون العامّ المخصّص حجّة في الباقي بعد التخصيص ونحو ذلك. وقوله: «وأمّا الشرعية الاعتقادية» مثل ما لو وجب الاعتقاد بوجود نبيّ ثمّ شكّ فيه من جهة الشكّ في نسخ شريعته؛ لظهور شخص آخر مدّع للنبوة. والسرّ في عدم صحّة الاستصحاب ـ حينئذٍ ـ أنّ وجوب الاعتقاد موضوعه اليقين بالنبوة، فلا معنى لبقائه بعد القطع بانتفاء موضوعه (مشكيني).

بعض الفضلاء السادة ـ باستصحاب شرعه ممّا لا وجه له[1].

الجواب عن استصحاب الكتابي بوجوه:

ثمّ إنّه يمكن الجواب عن الاستصحاب المذكور بوجوه:

الوجه الأوّل

الأوّل: أنّ المقصود من التمسّك به إن كان الاقتناع به (٣١١) في العمل عند الشكّ، فهو ـ مع مخالفته للمحكي عنه من قوله: «فعليكم كذا وكذا»؛ فإنّه ظاهر في أنّ غرضه الإسكات والإلزام ـ فاسد جدّاً؛ لأنّ العمل به على تقدير تسليم جوازه غير جائز إلّا بعد الفحص والبحث.

وحينئذٍ: يحصل العلم بأحد الطرفين بناءً على ما ثبت من انفتاح باب العلم في مثل هذه المسألة، كما يدلّ عليه النصّ الدالّ على تعذيب الكفّار[2]، والإجماع المدّعى على عدم معذورية الجاهل[3]، خصوصاً في هذه المسألة، خصوصاً من مثل هذا الشخص الناشيء في بلاد الإسلام.

وكيف كان: فلا يبقى مجال للتمسّك بالاستصحاب.

وإن أراد به الإسكات (٣١٢) والإلزام، ففيه: أنّ الاستصحاب ليس دليلاً إسكاتياً؛ لأنّه فرع الشكّ، وهو أمر وجداني ـ كالقطع ـ لا يلتزم به أحد.

---

(٣١١) الدليل ـ كما قيل ـ منه إقناعيّ ومنه إسكاتيّ، والأوّل ما يستدلّ به المستدلّ لإثبات عمل نفسه وإن لم يكن بعض مقدّماته مسلّمة عند الخصم، والثاني ما اشتمل على مسلّمات الخصم (أوثق الوسائل، ص٥١٨).

(٣١٢) نظراً إلى اعتراف المسلمين بحجّية الاستصحاب في شرعهم. وحاصل الجواب: أنّ الإسكات إنّما يتأتّى مع اعتراف المسلمين بالشكّ، وليس كذلك؛ لأنّهم يدّعون القطع بنسخ تلك الشريعة (أوثق الوسائل، ص٥١٨).

---

١. حكاه القمّي في قوانين الأصول، ج ٢، ص ٧٠.

٢. فصّلت (٤١): ٦.

٣. تقدّم نقله في الصفحة: ٤٣٩ـ٤٤٣.

وإن أراد بيان أنّ مدّعي ارتفاع الشريعة السابقة ونسخها محتاج إلى الاستدلال فهو غلط؛ لأنّ مدّعي البقاء في مثل المسألة أيضاً يحتاج إلى الاستدلال عليه.

الوجه الثاني

الثاني: أنّ اعتبار الاستصحاب إن كان من باب الأخبار فلا ينفع الكتابي التمسّك به؛ لأن ثبوته في شرعنا مانع عن استصحاب النبوّة، وثبوته في شرعهم غير معلوم. نعم، لو ثبت ذلك من شريعتهم أمكن التمسّك به؛ لصيرورته حكماً إلهياً غير منسوخ يجب تعبّد الفريقين به.

وإن كان من باب الظنّ فالعمل بهذا الظنّ في مسألة النبوّة ممنوع.

وغاية ما يستفاد من بناء العقلاء في الاستصحاب هي ترتيب الأعمال المترتّبة على الدين السابق دون حقّية دينهم ونبوّة نبيهم التي هي من أُصول الدين.

فالأظهر أن يقال: إنّهم كانوا قاطعين بحقّية دينهم من جهة بعض العلامات التي أخبرهم بها النبيّ السابق. نعم، بعد ظهور النبيّ الجديد، الظاهر كونهم شاكّين في دينهم مع بقائهم على الأعمال، وحينئذ فللمسلمين أيضاً أن يطالبوا اليهود بإثبات حقّية دينهم؛ لعدم الدليل لهم عليها وإن كان لهم الدليل على البقاء على الأعمال في الظاهر.

الوجه الثالث

الثالث: أنّا لم نجزم بالمستصحب ـ وهي نبوّة موسى أو عيسى ـ إلّا بإخبار نبيّنا ﷺ ونصّ القرآن، وحينئذٍ: فلا معنى للاستصحاب.

والحاصل، أنّ الاستصحاب موقوف على تسالم المسلمين وغيرهم عليه، لا من جهة النصّ عليه في هذه الشريعة. وهو مشكل، خصوصاً بالنسبة إلى عيسى ﷺ؛ لإمكان معارضة قول النصارى بتكذيب اليهود به.

الوجه الرابع

الرابع: أنّ مرجع النبوّة المستصحبة ليس إلّا إلى وجوب التديّن بجميع

ما جاء به ذلك النبيّ، وإلّا فأصل صفة النبوّة أمر قائم بنفس النبي ﷺ لا معنى لاستصحابه؛ لعدم قابليته للارتفاع أبداً. ولا ريب أنّا قاطعون بأنّ من أعظم ما جاء به النبي السابق الإخبار بنبوّة نبيّنا ﷺ، كما يشهد به الاهتمام بشأنه في قوله تعالى ـ حكايةً عن عيسى ـ: ﴿إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ﴾[1]. فكلّ ما جاء به من الأحكام فهو في الحقيقة مغيّاً بمجيء نبينا ﷺ، فدين عيسى ﷺ المختصّ به عبارة عن مجموع أحكام مغيّاةٍ إجمالاً بمجيء نبيّنا ﷺ، ومن المعلوم أنّ الاعتراف ببقاء ذلك الدين لا يضرّ المسلمين فضلاً عن استصحابه.

فإن أراد الكتابي ديناً غير هذه الجملة المغيّاة إجمالاً بالبشارة المذكورة فنحن منكرون له، وإن أراد هذه الجملة فهو عين مذهب المسلمين، وفي الحقيقة بعد كون أحكامهم مغيّاةً لا رفع حقيقة، ومعنى النسخ انتهاء مدّة الحكم المعلومة إجمالاً.

فإن قلت: لعلّ مناظرة الكتابي في تحقّق الغاية المعلومة وأنّ الشخص الجائي هو المبشّر به أم لا، فيصحّ تمسّكه بالاستصحاب.

قلت: المسلّم هو الدين المغيّا بمجيء هذا الشخص الخاصّ، لا بمجيء موصوف كلّي حتّى يتكلّم في انطباقه على هذا الشخص ويتمسّك بالاستصحاب.

الخامس: أن يقال: إنّا ـ معاشر المسلمين ـ لمّا علمنا أنّ نبيّنا السالف أخبر بمجيء نبيّنا ﷺ، وأنّ ذلك كان واجباً عليه، ووجوب الإقرار به والإيمان به متوقّف على تبليغ ذلك إلى رعيته، صحّ لنا أن نقول إنّ المسلّم نبوّة النبيّ السالف على تقدير تبليغ نبوّة نبيّنا ﷺ، والنبوّة التقديرية لا تضرّنا ولا تنفعهم في بقاء شريعتهم. الوجه الخامس

---

١. الصفّ (٦١): ٦.

كلام الإمام الرضا عليه السلام في جواب الجاثليق النصراني

ولعلّ هذا الجواب يرجع إلى ما ذكره الإمام أبو الحسن الرضا صلوات الله عليه في جواب الجاثليق، حيث قال له عليه السلام: ما تقول في نبوّة عيسى وكتابه، هل تنكر منهما شيئاً ؟ قال عليه السلام: «أنا مقرّ بنبوّة عيسى وكتابه وما بشّر به أُمّته وأقرّت به الحواريون، وكافر بنبوّة كلّ عيسى لم يقرّ بنبوّة محمّد صلى الله عليه وآله وكتابه ولم يبشّر به أُمّته». ثمّ قال الجاثليق: أليس تقطع الأحكام بشاهدي عدل ؟ قال عليه السلام: «بلى». قال الجاثليق: فأقم شاهدين عدلين من غير أهل ملّتك على نبوّة محمّد صلى الله عليه وآله ممّن لا تنكره النصرانية، وسلنا مثل ذلك من غير أهل ملّتنا. قال عليه السلام: «الآن جئت بالنصفة يانصراني»، ثمّ ذكر عليه السلام إخبار خواصّ عيسى عليه السلام بنبوّة محمّد صلى الله عليه وآله[1].

ولا يخفى أنّ الإقرار (٣١٣) بنبوّة عيسى وكتابه وما بشّر به أُمّته لا يكون حاسماً لكلام الجاثليق إلّا إذا أُريد المجموع من حيث المجموع، بجعل الإقرار بعيسى عليه السلام مرتبطاً بتقدير بشارته المذكورة. ويشهد له قوله عليه السلام بعد ذلك: «كافر بنبوّة كلّ عيسى لم يقرّ ولم يبشّر»؛ فإنّ هذا في قوّة مفهوم التعليق المستفاد من الكلام السابق.

وأمّا التزامه بالبينة على دعواه فلا يدلّ (٣١٤) على تسليمه الاستصحاب

---

(٣١٣) حاصله: أنّ ما أقرّبه الإمام عليه السلام من نبوّة عيسى وكتابه والبشارة إن كان كلّ منهما إقراراً مستقلّاً لا يحسم مادّة كلام الجاثليق؛ إذ له أن يقول: إنّه بعد الإقرار بالنبوة فلا يجديك دعوى إقرار عيسى عليه السلام بالبشارة إلّا عن دليل، فما لم تقم الدليل فلابدّ من الأخذ بالإقرار الأوّل، فمراد الامام عليه السلام أنّ الإقرار بنبوة عيسى عليه السلام ليس على إطلاقه بل على تقدير البشارة؛ بمعنى أنّ من نقرّ بنبوّته هو عيسى الذي بشّر أُمّته بنبوة نبيّنا. فالمقرّ به هي النبوة المتعلّقة بهذا الموصوف على تقدير وجود هذه الصفة فيه (أوثق الوسائل، ص٥١٩).

(٣١٤) من حيث دلالة الالتزام بها على كون جاثليق منكراً، وقوله موافقاً للأصل. ثمّ المراد بالاستصحاب هنا هو المنجّز دون المعلّق (أوثق الوسائل، ص٥١٩).

---

١. عيون أخبار الرضا، ج ١، ص ١٥٧، الباب ١٢، ح ١؛ التوحيد، ص ٤٢٠، ح ١؛ الاحتجاج، ص ٤٠٤ - ٤٠٥، ح ٣٠٧.

وصيرورته مثبتاً بمجرّد ذلك، بل لأنّه ﷺ من أوّل المناظرة ملتزم بالإثبات، وإلّا فالظاهر المؤيَّد بقول الجاثليق: «وسلنا مثل ذلك»، كون كلّ منهما مدّعياً، إلّا أن يريد الجاثليق ببيّنته نفس الإمام وغيره من المسلمين المعترفين بنبوّة عيسى ﷺ؛ إذ لا بيّنة له ممّن لا ينكره المسلمون سوى ذلك، فافهم.

الأمر التاسع

دوران الأمر بين التمسّك بالعامّ أو استصحاب حكم المخصّص

أنّ الدليل الدالّ على الحكم في الزمان السابق إمّا أن يكون مبيّناً لثبوت الحكم في الزمان الثاني، كقوله: أكرم العلماء في كلّ زمان، وكقوله: لا تهن فقيراً؛ حيث إنّ النهي للدوام.

الدليل الدالّ على الحكم في الزمان السابق على ثلاثة أنحاء

وإمّا أن يكون مبيّناً لعدمه، نحو: أكرم العلماء إلى أن يفسقوا؛ بناءً على مفهوم الغاية.

وإمّا أن يكون غير مبيّن لحال الحكم في الزمان الثاني نفياً وإثباتاً. إمّا لإجماله، كما إذا أمر بالجلوس إلى الليل مع تردّد الليل بين استتار القرص وذهاب الحمرة، وإمّا لقصور دلالته، كما إذا قال: إذا تغيّر الماء نجس، فإنّه لا يدلّ على أزيد من حدوث النجاسة في الماء، ومثل الإجماع المنعقد على حكم في زمان؛ فإنّ الإجماع لا يشمل ما بعد ذلك الزمان.

ولا إشكال في جريان الاستصحاب في هذا القسم الثالث.

وأمّا القسم الثاني، فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه؛ لوجود الدليل على ارتفاع الحكم في الزمان الثاني.

هل يجري استصحاب حكم المخصّص مع العموم الأزماني أم لا؟

وكذلك القسم الأوّل؛ لأنّ عموم اللفظ للزمان اللاحق كافٍ ومغنٍ عن الاستصحاب، بل مانع عنه؛ إذ المعتبر في الاستصحاب عدم الدليل ولو على طبق الحالة السابقة.

ثمّ إذا فرض خروج بعض الأفراد في بعض الأزمنة عن هذا العموم فشكّ

فيما بعد ذلك الزمان المُخرَج بالنسبة إلى ذلك الفرد، هل هو ملحق به في الحكم أو ملحق بما قبله ؟

فالحقّ هو التفصيل (٣١٥) في المقام، بأن يقال:

إذا كان العموم الأزماني أفرادياً

إن أُخذ فيه عموم الأزمان أفرادياً بأن أُخذ كلّ زمان موضوعاً مستقلاً لحكم مستقلّ؛ لينحلّ العموم إلى أحكام متعدّدة بتعدّد الأزمان، كقوله: أكرم العلماء كلّ يوم، فقام الإجماع على حرمة إكرام زيد العالم يوم الجمعة. ومثله ما لو قال: أكرم العلماء، ثمّ قال: لا تكرم زيداً يوم الجمعة، إذا فرض الاستثناء قرينةً على أخذ كلّ زمان فرداً مستقلاً. فحينئذٍ: يعمل عند الشكّ بالعموم ولا يجري الاستصحاب، بل لو لم يكن عموم وجوب الرجوع إلى

---

(٣١٥) إذا تعلّق الحكم بالعامّ: فإمّا أن يتعلّق بأفراده في كلّ زمان بأن كان الزمان جزء موضوع للحكم، فأراد بقوله: «أكرم العلماء في كلّ ساعة» ـ مثلاً ـ وجوب إكرام كلّ فرد منهم في كلّ ساعة، فالإكرام في كلّ ساعة موضوع مستقلّ لحكم مستقلّ ويقال في هذا القسم بأنّ الزمان لوحظ قيداً للموضوع.

وإمّا أن يتعلّق بالأفراد على وجه الدوام والاستمرار من دون أخذ الزمان قيداً للموضوع، فهنا حكم واحد عارض لموضوع واحد يقتضي الإطلاق، أو التصريح بدوام العروض واستمراره، ويقال في هذا القسم: إنّ الزمان لوحظ ظرفاً للحكم.

ثمّ إذا خرج فرد عن تحت العموم كأن قام الدليل على عدم وجوب إكرام زيد في الساعة الأُولى من النهار ثمّ شكّ في الساعة الثانية في حكم إكرامه، فلا إشكال في القسم الأوّل في عدم جواز التمسّك باستصحاب عدم وجوب إكرامه في الساعة الثانية؛ إذ المفروض كون الإكرام في كلّ ساعة موضوعاً مستقلاً كصوم كلّ يوم، فتسرية عدم الجواز من الأوّل إلى الثاني ليس استصحاباً، بل إسراء بالحكم من موضوع إلى آخر وهو باطل، فلا محيص ـ حينئذٍ ـ عن التمسّك بعموم العامّ. وهذا بخلاف القسم الثاني، فلا يجوز التمسّك فيه بالعموم ولا محيص عن الاستصحاب؛ فإنّه إذا ثبت الحكم الواحد على الموضوع الواحد ثمّ شكّ في بقائه فالاستصحاب محكّم (مشكيني).

سائر الأُصول؛ لعدم قابلية المورد للاستصحاب.

إذا كان العموم الأزماني استمرارياً

وإن أُخذ لبيان الاستمرار، كقوله: أكرم العلماء دائماً، ثمّ خرج فرد في زمان وشكّ في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان، فالظاهر جريان الاستصحاب؛ إذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على التخصيص المعلوم؛ لأنّ مورد التخصيص الأفراد دون الأزمنة، بخلاف القسم الأوّل، بل لو لم يكن هنا استصحاب لم يرجع إلى العموم، بل إلى الأُصول الأُخر.

ولا فرق بين استفادة الاستمرار من اللفظ كالمثال المتقدّم أو من الإطلاق، كقوله: تواضع للناس ـ بناءً على استفادة الاستمرار منه ـ فإنّه إذا خرج منه التواضع في بعض الأزمنة على وجه لا يفهم من التخصيص ملاحظة المتكلّم كلّ زمان فرداً مستقلاً لمتعلّق الحكم استصحب حكمه بعد الخروج، وليس هذا من باب تخصيص العامّ بالاستصحاب.

وقوع المخالفة لما ذكرنا في موضعين:

وقد صدر خلاف ما ذكرنا ـ من أنّ مثل هذا من مورد الاستصحاب وأنّ هذا ليس من تخصيص العامّ به ـ في موضعين(٣١٦):

١. ما ذكره المحقق الكركي في مسألة خيار الغبن وما يرد عليه

الأوّل: ما ذكره المحقّق الثاني في مسألة خيار الغبن في باب تلقّي الركبان: من أنّه فوري؛ لأنّ عموم الوفاء بالعقود من حيث الأفراد يستتبع عموم الأزمان[١].

وحاصله: منع جريان الاستصحاب؛ لأجل عموم وجوب الوفاء، خرج منه أوّل زمان الاطّلاع على الغبن وبقي الباقي.

---

(٣١٦) أحدهما في العمل بالعموم في مورد الاستصحاب، والآخر في تخصيص العامّ بالاستصحاب، وقد قلنا بخلاف ذلك في الموضعين (أوثق الوسائل، ص ٥٢٠).

---

١. جامع المقاصد، ج ٤، ص ٣٨.

وظاهر الشهيد الثاني في المسالك إجراء الاستصحاب في هذا الخيار[١]، وهو الأقوى؛ بناءً على أنّه لا يستفاد من إطلاق وجوب الوفاء إلّا كون الحكم مستمرّاً، لا أنّ الوفاء في كلّ زمان موضوع مستقلّ محكوم بوجوب مستقلّ حتّى يقتصر في تخصيصه على ما ثبت من جواز نقض العهد في جزء من الزمان وبقي الباقي.

نعم، لو استُظهر من وجوب الوفاء بالعقد عمومٌ لا ينتقض بجواز نقضه في زمان بالإضافة إلى غيره من الأزمنة صحّ ما ذكره المحقّق ﷺ. لكنّه بعيد؛ ولهذا رجع إلى الاستصحاب في المسألة جماعة من متأخّري المتأخّرين[٢] تبعاً للمسالك[٣]، إلّا أنّ بعضهم قيّده بكون مدرك الخيار في الزمان الأوّل هو الإجماع لا أدلّة نفي الضرر؛ لاندفاع الضرر بثبوت الخيار في الزمن الأوّل[٤].

ولا أجد وجهاً لهذا التفصيل؛ لأنّ نفي الضرر (٣١٧) إنّما نفى لزوم العقد ولم يحدّد زمان الجواز، فإن كان عموم أزمنة وجوب الوفاء يقتصر في تخصيصه

---

(٣١٧) حاصله: أنّا إن قلنا بكون عموم الوفاء عموماً أزمانياً مكثّراً للموضوع، فلا فرق بين كون المخصّص إجماعاً أو قاعدة الضرر في عدم صحّة الاستصحاب؛ إذ العامّ يثبت حكم ما بعد زمان التخصيص، والإجماع والقاعدة لا يثبتان حكم المغبون في الزمان الثاني.

وإن قلنا بكون العموم مستتبعاً لدوام الحكم فقط غير مكثّر للأفراد بحسب الأزمان، فلا فرق أيضاً في جواز الاستصحاب، إذ كما يصحّ استصحاب حكم الإجماع يصحّ حكم قاعدة الضرر (أوثق الوسائل، ص ٥٢٠).

---

١. مسالك الأفهام، ج ٣، ص ١٩٠.
٢. منهم البحراني في حدائق الناضرة، ج ١٩، ص ٤٣؛ صاحب الجواهر في جواهر الكلام، ج ٢٢، ص ٤٧٦.
٣. مسالك الأفهام، ج ٣، ص ١٩٠.
٤. من البعض الطباطبائي في الرياض راجع، ج ٨، ص ٣٠٥.

على ما يندفع به الضرر ويرجع في الزائد إلى العموم، فالإجماع أيضاً كذلك يقتصر فيه على معقده.

٢. ما ذكره السيّد بحر العلوم

والثاني: ما ذكره بعض من قارب عصرنا من الفحول: من أنّ الاستصحاب المخالف للأصل دليل شرعي مخصّص للعمومات. ولذا ترى الفقهاء يستدلّون على الشغل[٣١٨] والنجاسة والتحريم بالاستصحاب، في مقابلة ما دلّ على البراءة الأصلية وطهارة الأشياء وحلّيتها. ومن ذلك استنادهم إلى استصحاب النجاسة والتحريم في صورة الشكّ في ذهاب ثلثي العصير، وفي كون التحديد[٣١٩] تحقيقياً أو تقريبياً، وفي صيرورته قبل ذهاب الثلثين دبساً، إلى

---

(٣١٨) كاستصحاب شغل الذمّة بالدين عند الشكّ في أدائه في مقابل قوله ﷺ: «كلّ شيء لك مطلق» (الفقيه، ج١، ص٣١٧، ح٩٣٧؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٢٨٩، ح٧٩٩٧) واستصحاب نجاسة الإناء في مقابل قوله ﷺ: «كلّ شيء لك طاهر»، (المقنع للصدوق، ص١٥؛ مستدرك الوسائل، ج٢، ص٥٨٣، ح٢٧٩٤) واستصحاب حرمة الشيء في مقابل قوله ﷺ: «كلّ شيء لك حلال» (الكافي، ج٥، ص٣١٣، ح٤٠؛ وسائل الشيعة، ج١٧، ص٨٩، ح٢٢٠٥٣) (مشكيني).

(٣١٩) أي: التحديد بالثلثين في العصير، وقوله: «في صيرورته قبل الذهاب»، بأن علم بحصول الحلّية والطهارة بذهاب الثلثين ولكن شكّ في حصولهما بصدق اسم الدبس قبل ذهابهما، فتصير الشبهة ـ حينئذٍ ـ حكمية كما في المثال الثاني. وقوله: «ليست من قبيل العامّ»، بل من باب الحكومة أو الورود كما سيجيء. وقوله: «نعم لو فرض»، بأن كان مستند الحلّ والطهارة العمومات الاجتهادية لا عمومات الأُصول. وقوله: «في المثالين»، أي: مثال التحديد ومثال الدبس. والمراد بالأوّل: مثال الشكّ في ذهاب الثلثين؛ لكون الشكّ في الأوّلين حكمياً، فيستصحب فيها حكم العصير فيخصّص به عموم الحلّ والطهارة. وفي الثالث: عنوان الموضوع وهو عدم ذهاب الثلثين، فيتحقّق به موضوع الحرمة والنجاسة، ولا دخل له في تخصيص عموم الحلّ والطهارة. (أوثق الوسائل، ص٥٢٢).

غير ذلك[١]. انتهى كلامه على ما لخّصه بعض المعاصرين[٢].

المناقشة في ما أفاده بحر العلوم

ولا يخفى ما في ظاهره؛ لما عرفت: من أنّ مورد جريان العموم لا يجري الاستصحاب حتّى لو لم يكن عموم، ومورد جريان الاستصحاب لا يرجع إلى العموم ولو لم يكن استصحاب.

ثمّ ما ذكره من الأمثلة خارج عن مسألة تخصيص الاستصحاب للعمومات؛ لأنّ الأُصول المذكورة بالنسبة إلى الاستصحاب ليست من قبيل العامّ بالنسبة إلى الخاصّ، كما سيجيء في تعارض الاستصحاب مع غيره من الأُصول[٣]. نعم، لو فرض الاستناد في أصالة الحلّية إلى عموم حلّ الطيّبات وحلّ الانتفاع بما في الأرض أمكن جعل المثالين الأخيرين مثالاً لمطلبه دون المثال الأوّل؛ لأنّه من قبيل الشكّ في موضوع الحكم الشرعي لا في نفسه.

ففي الأوّل يستصحب عنوان الخاصّ، وفي الثاني يستصحب حكمه، وهو الذي يتوهّم كونه مخصّصاً للعموم دون الأوّل.

---

١. الفوائد الأُصولية، ص ١١٦ وما بعدها.

٢. وهو الإصفهاني في الفصول الغروية، ص ٢١٤.

٣. يأتي في الصفحة: ٦٣٧ وما بعدها.

الأمر العاشر

لو تعذّر بعض المأمور به فهل يستصحب وجوب الباقي؟

قد أجرى بعضهم الاستصحاب في ما إذا تعذّر بعض أجزاء المركّب، فيستصحب وجوب الباقي الممكن[1].

وهو بظاهره ـ كما صرّح به بعض المحقّقين[2] ـ غير صحيح؛ لأنّ الثابت سابقاً ـ قبل تعذّر بعض الأجزاء ـ وجوب هذه الأجزاء الباقية، تبعاً لوجوب الكلّ ومن باب المقدّمة، وهو مرتفع قطعاً، والذي يراد ثبوته بعد تعذّر البعض هو الوجوب النفسي الاستقلالي، وهو معلوم الانتفاء سابقاً.

الإشكال في هذا الاستصحاب

ويمكن توجيهه (٣٢٠) ـ بناءً على ما عرفت من جواز إبقاء القدر المشترك

توجيه الاستصحاب بوجهين:

---

(٣٢٠) توضيحه: أنّ المعتبر في جريان الاستصحاب اتّحاد القضية المتيقّنة والمشكوك فيها، ومبنى الإشكال في المقام على تغاير القضيّتين في المحمول حيث كان المحمول في الأُولى هو الوجوب الغيري التبعي، وفي الثانية هو الوجوب النفسي، ولابدّ في تصحيح دعوى اتّحادهما من ارتكاب المسامحة، إمّا في المحمول كما في التوجيه الأوّل، أو في الموضوع كما في الثاني، وذلك لأنّ الأوّل مبنيّ على صحّة استصحاب القدر المشترك ودعوى اتّحاده مع الفرد الذي أُريد إثباته بالمسامحة العرفية ليخرج الأصل بذلك عن كونه مثبتاً، والثاني مبنيّ على المسامحة في موضوع المستصحب بدعوى كون الأجزاء الباقية هو عين الأجزاء المتيسّرة سابقاً، وانتفاء بعض الأجزاء من قبيل تبادل حالات الموضوع في نظر العرف (أوثق الوسائل، ص٥٢٢).

---

١. منهم العاملي في مدارك الأحكام، ج ١، ص ٢٠٥؛ صاحب الجواهر في جواهر الكلام، ج ٢، ص ١٦٣.

٢. منهم البحراني في حدائق الناضرة، ج ٢، ص ٢٤٥؛ الخوانساري في مشارق الشموس، ص ١١٠؛ النراقي في مستند الشيعة، ج ٢، ص ١٠٣.

في بعض الموارد ولو عُلم بانتفاء الفرد المشخّص له سابقاً ـ بأنّ المستصحب هو مطلق المطلوبية المتحقّقة سابقاً لهذا الجزء ولو في ضمن مطلوبية الكلّ، إلّا أنّ العرف لا يرونها مغايرةً في الخارج لمطلوبية الجزء في نفسه.

التوجيه الأوّل

ويمكن توجيهه بوجه آخر ـ يستصحب معه الوجوب النفسي ـ بأن يقال: إنّ معروض الوجوب سابقاً والمشار إليه بقولنا هذا الفعل كان واجباً، هو الباقي، إلّا أنّه يشكّ في مدخلية الجزء المفقود في اتّصافه بالوجوب النفسي مطلقاً، أو اختصاص المدخلية بحال الاختيار، فيكون محلّ الوجوب النفسي هو الباقي، ووجود ذلك الجزء المفقود وعدمه عند العرف في حكم الحالات المتبادلة لذلك الواجب المشكوك في مدخليتها. وهذا نظير استصحاب الكرّية في ماء نقص منه مقدار فشكّ في بقائه على الكرّية، فيقال: هذا الماء كان كرّاً والأصل بقاء كرّيته، مع أنّ هذا الشخص الموجود الباقي لم يعلم بكرّيته. وكذا استصحاب القلّة في ماءٍ زيد عليه مقدار.

التوجيه الثاني

ويظهر فائدة مخالفة التوجيهين فيما إذا لم يبق إلّا قليل من أجزاء المركّب، فإنّه يجري التوجيه الأوّل (٣٢١)، دون الثاني؛ لأنّ العرف لا يساعد على فرض الموضوع بين هذا الموجود وبين جامع الكلّ ولو مسامحةً؛ لأنّ هذه المسامحة مختصّة بمعظم الأجزاء الفاقد لما لا يقدح في إثبات الاسم والحكم له.

ثمرة التوجيهين

وفيما لو كان المفقود شرطاً، فإنّه لا يجري الاستصحاب (٣٢٢) على الأوّل ويجري على الأخير.

---

(٣٢١) إذ لا مدخل لفقد معظم الأجزاء في استصحاب القدر المشترك من الوجوب (أوثق الوسائل، ص٥٢٣).

(٣٢٢) لأنّ معروض الوجوب في حال التمكّن من الشرائط هي نفس الأجزاء لا هي مع الشرائط؛ لأنّها شرائط لوقوع الأجزاء صحيحة، فوجوب الأجزاء حين التمكّن لم تكن تبعيّاً غيريّاً حتّى يستصحب القدر المشترك بينه وبين النفسي (أوثق الوسائل، ص٥٢٣).

الصحيح من التوجيهين

وحيث إنّ بناء العرف على عدم إجراء الاستصحاب في فاقد معظم الأجزاء وإجرائه في فاقد الشرط كشف عن فساد التوجيه الأوّل وصحّة الأخير.

لكنّ الإشكال بعدُ في الاعتماد على هذه المسامحة العرفية المذكورة، إلّا أنّ الظاهر أنّ استصحاب الكرّية من المسلّمات عند القائلين بالاستصحاب، والظاهر عدم الفرق.

عدم الفرق بناءً على جريان الاستصحاب بين تعذّر الجزء بعد تنجّز التكليف أو قبله

ثمّ إنّه لا فرق بناءً على جريان الاستصحاب بين تعذّر الجزء بعد تنجّز التكليف، كما إذا زالت الشمس متمكّناً من جميع الأجزاء ففقد بعضها، وبين ما إذا فقده قبل الزوال؛ لأنّ المستصحب هو الوجوب النوعي المنجّز على تقدير اجتماع شرائطه، لا الشخصي المتوقّف على تحقّق الشرائط فعلاً. نعم، هنا أوضح (٣٢٣).

تمسّك الفاضلين بالاستصحاب في هذه المسألة ظاهراً والمناقشة فيه

ثمّ إنّه قد استدلّ في المعتبر والمنتهى على وجوب غسل ما بقي من اليد المقطوعة ممّا دون المرفق أنّ غسل الجميع بتقدير وجود ذلك البعض واجب، فإذا زال البعض لم يسقط الآخر[١]. انتهى.

وهذا الاستدلال يحتمل أن يراد منه مفاد قاعدة «الميسور لا يسقط بالمعسور» ولذا أبدله في الذكرى بنفس القاعدة[٢].

ويحتمل أن يراد منه الاستصحاب، بأن يراد هذا الموجود بتقدير وجود المفقود في زمان سابق واجبٌ، فإذا زال البعض لم يعلم سقوط الباقي، والأصل عدمه، أو لم يسقط بحكم الاستصحاب.

---

(٣٢٣) لكون الاستصحاب على الأوّل معلّقاً وعلى الثاني منجّزاً (أوثق الوسائل، ص٥٢٣).

---

١. المعتبر، ج ١، ص ١٤٤؛ منتهى المطلب، ج ٢، ص ٣٦ و ٣٧.

٢. ذكرى الشيعة، ج ٢، ص ١٣٣.

الأمر الحادي عشر

جريان الاستصحاب حتّى مع الظنّ بالخلاف، والدليل عليه

أنّه لا فرق في احتمال خلاف الحالة السابقة بين أن يكون مساوياً لاحتمال بقائه أو راجحاً عليه بأمارة غير معتبرة.

ويدلّ عليه أنّ المراد بالشكّ في الروايات معناه اللغوي، وهو خلاف اليقين، كما في الصحاح[1]. ولا خلاف فيه ظاهراً.

الشواهد الروائيّة على عدم الفرق

ودعوى انصراف المطلق في الروايات إلى معناه الأخصّ ـ وهو الاحتمال المساوي ـ لا شاهد لها، بل يشهد بخلافها ـ مضافاً إلى تعارف إطلاق الشكّ في الأخبار على المعنى الأعمّ ـ موارد من الأخبار:

منها: مقابلة الشكّ باليقين في جميع الأخبار.

ومنها: قوله في صحيحة زرارة الأُولى: «فإن حُرِّك إلى جنبه شيء وهو لا يعلم به»[2]؛ فإنّ ظاهره فرض السؤال فيما كان معه أمارة النوم.

ومنها: قوله ﷺ: «لا حتّى يستيقن»[3]؛ حيث جعل غاية بقاء الوضوء الاستيقان بالنوم ومجيء أمر بيّن منه.

ومنها: قوله ﷺ: «ولكن تنقضه بيقين آخر»[4]؛ فإنّ الظاهر سوقه في مقام بيان حصر ناقض اليقين باليقين.

---

١. الصحاح، للجوهري، ج ٤، ص ١٥٩٤، مادّة شكّ.

٢. و ٣ و ٤. تقدّم تخريجها في الصفحة: ٤٩٧ ـ ٤٩٨، الهامش ١.

ومنها: قوله ﷺ في صحيحة زرارة الثانية: «فلعلّه شيء أُوقع عليك. وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ»[1].

فإنّ كلمة «لعلّ» ظاهرة في مجرّد الاحتمال، خصوصاً مع وروده في مقام ابداء ذلك، كما في المقام، فيكون الحكم متفرّعاً عليه.

ومنها: تفريع قوله ﷺ: «صم للرؤية وأفطر للرؤية»[2] على قوله ﷺ: «اليقين لا يدخله الشكّ»[3].

هذا كلّه على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب التعبّد المستنبط من الأخبار.

وأمّا على تقدير اعتباره من باب الظنّ الحاصل من تحقّق المستصحب في السابق، فظاهر كلماتهم أنّه لا يقدح فيه أيضاً وجود الأمارة الغير المعتبرة، فيكون العبرة فيه عندهم بالظنّ النوعي، وإن كان الظنّ الشخصي على خلافه، ولذا تمسّكوا به في مقامات غير محصورة على الوجه الكلّي، من غير التفات إلى وجود الأمارات الغير المعتبرة في خصوصيات الموارد.

---

١. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٤٩٩، الهامش ١.

٢. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٥٠٩، الهامش ١.

٣. تقدّم تخريجه في صفحة ٥٠٩، الهامش ١.

خاتمة

شـرائـط العـمل بالاستصحاب

ذكر بعضهم للعمل بالاستصحاب شروطاً، كبقاء الموضوع، وعدم المعارض، ووجوب الفحص[1].

والتحقيق: رجوع الكلّ (٣٢٤) إلى شروط جريان الاستصحاب.

وتوضيح ذلك: أنّك قد عرفت أنّ الاستصحاب عبارة عن إبقاء ما شكّ في بقائه[2]، وهذا لا يتحقّق إلّا مع الشكّ في بقاء القضيّة المحقّقة في السابق بعينها في الزمان اللاحق.

---

(٣٢٤) حاصله: أنّ شرط العمل بالاستصحاب هو الذي يشترط فيه بعد تمامية موضوعه وشمول أدلّته ـ كعدم أصل معارض له ونحوه ـ وليست الشروط المذكورة كذلك، بل هي محقّق لموضوعه وشرائط لتحقّق أركانه: أمّا الأوّل: فلأنّه مع عدم بقاء الموضوع يكون إجراء الاستصحاب تعدية لحكم موضوع إلى موضوع آخر، لا إبقاء للحكم على موضوعه.

وأمّا الثاني ـ أعني: عدم وجود الدليل على خلافه ـ فلعدم بقاء موضوعه مع وجود أمارة على خلافه كما سيجيء. وأمّا الفحص: فمع احتمال وجود دليل حاكم لا مجال له بعد وجود العلم الإجمالي بالأحكام وعدم شمول دليله صورة العلم الإجمالي (مشكيني).

---

١. أنظر الوافية، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩؛ الفصول الغروية، ص ٣٧٧ و ٣٨١؛ مناهج الأحكام والأُصول، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣؛ ضوابط الأُصول، ص ٣٨٠ و ٣٨٨.

٢. تقدّم في الصفحة: ٤٧٨.

والشكّ على هذا الوجه لا يتحقّق إلّا بأُمور:

الأوّل:

١. اشتراط بقاء الموضوع

بقاء الموضوع في الزمان اللاحق، والمراد به: معروض المستصحب، فإذا أُريد استصحاب قيام زيد أو وجوده فلابدّ من تحقّق زيد في الزمان اللاحق على النحو الذي كان معروضاً في السابق، سواءً كان تحقّقه في السابق بتقرّره ذهناً أو بوجوده خارجاً، فزيد معروض للقيام في السابق بوصف وجوده الخارجي، وللوجود بوصف تقرّره ذهناً، لا وجوده الخارجي.

وبهذا اندفع ما استشكله بعض[١] في أمر كلّية اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب بانتقاضها باستصحاب وجود الموجودات عند الشكّ في بقائها، زعماً منه أنّ المراد ببقائه وجوده الخارجي الثانوي، وغفلةً عن أنّ المراد وجوده الثانوي على نحو وجوده الأوّلي الصالح لأن يحكم عليه بالمستصحب وبنقيضه، وإلّا لم يجز أن يحمل عليه المستصحب في الزمان السابق، فالموضوع في استصحاب حياة زيد هو زيد القابل لأن يحكم عليه بالحياة تارة وبالموت أُخرى، وهذا المعنى لا شكّ في تحقّقه عند الشكّ في بقاء حياته.

الدليل على لزوم بقاء الموضوع

ثمّ الدليل على اعتبار هذا الشرط في جريان الاستصحاب واضح؛ لأنّه لو لم يعلم تحقّقه لاحقاً فإذا أُريد بقاء المستصحب العارض له المتقوّم به، فإمّا أن يبقى في غير محلّ وموضوع، وهو محال، وإمّا أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق، ومن المعلوم أنّ هذا ليس إبقاء لنفس ذلك العارض، وإنّما هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد، فيخرج عن الاستصحاب.

المعتبر هو العلم ببقاء الموضوع

وممّا ذكرنا يعلم أنّ المعتبر هو العلم ببقاء الموضوع، ولا يكفي احتمال البقاء؛

---

١. ضوابط الأصول، ص ٥٥٣ وما بعدها.

إذ لابدّ من العلم بكون الحكم بوجود المستصحب إبقاءً والحكم بعدمه نقضاً.

الشكّ في الحكم من جهة الشكّ في القيود المأخوذة في الموضوع

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّه كثيراً مّا يقع الشكّ في الحكم من جهة الشكّ في أنّ موضوعه ومحلّه هو الأمر الزائل ولو بزوال قيده المأخوذ في موضوعيته، حتّى يكون الحكم مرتفعاً أو هو الأمر الباقي، والزائل ليس موضوعاً ولا مأخوذاً فيه، فلو فرض شكٌّ في الحكم كان من جهة أُخرى غير الموضوع كما يقال: إنّ حكم النجاسة في الماء المتغيّر، موضوعه نفس الماء، والتغيّر علّة محدثة للحكم، فيشكّ في علّيته للبقاء.

ما يميّز به القيود المأخوذة في الموضوع أحد أمور:

فلابدّ من ميزان يميّز به القيود المأخوذة في الموضوع عن غيرهما، وهو أحد أُمور:

١. العقل

الأوّل: العقل، فيقال: إنّ مقتضاه (٣٢٥) كون جميع القيود قيوداً للموضوع مأخوذة فيه، فيكون الحكم ثابتاً لأمر واحد يجمعها، وذلك لأنّ كلّ قضيّة وإن كثرت قيودها المأخوذة فيها راجعة في الحقيقة إلى موضوع واحد، ومحمول واحد، فإذا شكّ في ثبوت الحكم السابق بعد زوال بعض تلك القيود، سواءٌ علم كونه قيداً للموضوع أو للمحمول، أو لم يعلم أحدهما فلا يجوز الاستصحاب؛ لأنّه إثبات عين الحكم السابق لعين الموضوع السابق،

---

(٣٢٥) توضيحه: أنّ الاستصحاب هو إثبات عين الحكم السابق لعين الموضوع السابق. والحكم بالعينية لا يتمّ عقلاً إلّا بعد إحراز جميع القيود المحتمل أخذها في موضوع الحكم السابق، فتكون جميع القيود المحتملة عند العقل في حكم القيود المعلوم أخذها في الموضوع في وجوب إحرازها في جريان الاستصحاب. ثمّ إنّ جميع القيود المذكورة في الكلام ـ سواء أكانت قيوداً للموضوع أو المحمول ـ راجعة في الحقيقة إلى قيود الموضوع. فإذا قيل: الماء ينجس إذا تغيّر، فهو في معنى قولنا: الماء المتغيّر ينجس، وكذا إذا قيل: إن جاء زيد فأكرمه، فهو في معنى قولنا: يجب إكرام زيد الجائي (أوثق الوسائل، ص ٥٣٢).

ولا يصدق هذا مع الشكّ في أحدهما. نعم، لو شكّ بسبب تغيّر الزمان(٣٢٦) المجعول ظرفاً للحكم، كالخيار لم يقدح في جريان الاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب مبنيّ على إلغاء خصوصية الزمان الأوّل.

فالاستصحاب في الحكم الشرعي لا يجري إلّا في الشكّ من جهة الرافع ذاتاً أو وصفاً(٣٢٧)، وفيما كان من جهة مدخلية الزمان. نعم، يجري في الموضوعات الخارجية(٣٢٨) بأسرها.

ثمّ لو لم يعلم مدخليّة القيود في الموضوع كفى في عدم جريان الاستصحاب الشكُّ في بقاء الموضوع.

٢. لسان الدليل **الثاني**: أن يُرجع في معرفة الموضوع للأحكام إلى الأدلّة، ويفرّق بين قوله: «الماء المتغيّر نجس». وبين قوله: «الماء يتنجّس إذا تغيّر». فيجعل الموضوع في الأوّل الماء المتلبّس بالتغيّر، فيزول الحكم بزواله، وفي الثاني نفس الماء، فيستصحب النجاسة لو شكّ في مدخلية التغيّر في بقائها، وهكذا. وعلى هذا فلا يجري الاستصحاب فيما كان الشكّ من غير جهة الرافع، إذا كان الدليل غير لفظي(٣٢٩) لا يتميّز فيه الموضوع؛ لاحتمال مدخليّة القيد الزائل فيه.

---

(٣٢٦) حاصله: دعوى صحّة إلغاء خصوصية الزمان فيما اعتبر من باب الظرفية خاصّة للمتيقّن السابق، وكانت سببية تغيّر الزمان للشكّ في بقاء الحكم؛ لأجل احتمال انقضاء استعداده بسبب طول الزمان كما يظهر من تمثيله بالخيار (أوثق الوسائل، ص٥٣٢).

(٣٢٧) أي: في وجود الرافع أو رافعية الموجود، ووجه الجريان في الشكّ من جهتهما عدم إمكان أخذ عدم الرافع في الموضوع؛ لاستلزامه الدور (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص٣٨٥).

(٣٢٨) لعلّ الوجه فيه ما تقدّم منه ﷺ من دعوى بقاء الموضوع دائماً في استصحاب وجود الموضوع (أوثق الوسائل، ص٥٣٢).

(٣٢٩) حاصله: أنّه قد يكون الموضوع مجملاً ثابتاً بدليل لبّي من إجماع ونحوه بأن

الثالث: أن يُرجع في ذلك إلى العرف (٣٣٠)، فكلّ مورد يصدق عرفاً أنّ هذا كان كذا سابقاً جرى فيه الاستصحاب، وإن كان المشار إليه لم يُعلم بالتدقيق، أو بملاحظة الأدلّة كونه موضوعاً، بل عُلم عدمه. ٣. العرف

مثلاً: قد ثبت بالأدلّة أنّ الإنسان طاهر والكلب نجس، فإذا ماتا حكم العرف بارتفاع طهارة الأوّل وبقاء نجاسة الثاني، مع عدم صدق الارتفاع والبقاء فيهما بحسب التدقيق؛ لأنّ الطهارة والنجاسة كانتا محمولتين على الحيوانين المذكورين، فلا معنى لصدق ارتفاع الأوّل وبقاء الثاني، وقد ارتفعت الحيوانية بعد صيرورته جماداً.

ونحوه حكم العرف باستصحاب بقاء الزوجية بعد موت أحد الزوجين،

ثبتت بالإجماع ـ مثلاً ـ نجاسه الماء المتغيّر أو الكلب وشكّ في أنّ موضوع النجاسة هو الماء بوصف التغيّر والكلب بعنوان أنّه كلب، أو ذات الماء في الأوّل ومطلق الجسم في الثاني، إلّا أنّ الوصف سبب لعروض الحكم دون بقائه، فإذا زال التغيّر أو صار الكلب ملحاً في المملحة لم يجز استصحاب النجاسة؛ لعدم العلم ببقاء الموضوع (أوثق الوسائل، ص٥٣٣).

(٣٣٠) إن قلت: ما الفرق بين هذا الوجه والوجه السابق مع أنّ المتّبع في تعيين مدلول الدليل هو فهم العرف.

قلت: الفرق أنّ المرجع في الوجه السابق هو ما يفهمونه من الدليل ابتداء، بخلاف هذا الوجه؛ فإنّ المتّبع فيه هو نظر هم بحسب ما ارتكز في أذهانهم من المناسبة بين الحكم والموضوع بلا مساعدة الدليل، بل ولو مع دلالته على خلافه. مثلاً يكون الموضوع في خطاب «الكلب نجس» حسبما يساعده ظاهر الخطاب بحسب فهمهم هو الكلب في حال حياته، لكنّه بحسب نظرهم هو جسمه ولو بعد مماته (درر الفوائد، المحقق الخراساني، ص٣٨٦).

وقد تقدّم[١] حكم العرف[(٣٣١)] ببقاء كرّية ما كان كرّاً سابقاً، ووجوب الأجزاء الواجبة سابقاً قبل تعذّر بعضها، واستصحاب السواد فيما علم زوال مرتبة معيّنة منه، ويشكّ في تبدّله بالبياض أو بسواد خفيف، إلى غير ذلك.

الفرق بين نجس العين والمتنجّس عند الاستحالة

ثمّ إنّ بعض المتأخّرين[٢] فرّق بين استحالة نجس العين والمتنجّس، فحكم بطهارة الأوّل؛ لزوال الموضوع، دون الثاني؛ لأنّ موضوع النجاسة فيه ليس عنوان المستحيل، أعني الخشب ـ مثلاً ـ وإنّما هو الجسم ولم يزل بالاستحالة.

الإشكال في هذا الفرق

وهو حسن في باديء النظر، إلّا أنّ دقيق النظر يقتضي خلافه؛ إذ لم يعلم أنّ النجاسة في المتنجّسات محمولة على الصورة الجنسية وهي الجسم.

وقولهم: «كلّ جسم لاقى نجساً فهو نجس» لبيان حدوث النجاسة في الجسم بسبب الملاقاة، من غير تعرّض للمحلّ الذي يتقوّم به، كما إذا قال القائل: «إنّ كلّ جسم خاصّيّة له وتأثير» مع كون الخواصّ والتأثيرات من عوارض الأنواع.

نعم، الفرق بين المتنجّس والنجس: أنّ الموضوع في النجس معلوم الانتفاء في ظاهر الدليل، وفي المتنجّس محتمل البقاء.

عدم الفرق بناء على كون المحكّم نظر العرف

لكنّ هذا المقدار لا يوجب الفرق بعد تبيّن أنّ العرف هو المحكَّم في موضوع الاستصحاب. أرأيت أنّه لو حكم على الحنطة[(٣٣٢)] أو العنب بالحلّية أو

---

(٣٣١) فإنّ حكمهم بارتفاع طهارة الأوّل وبقاء نجاسة الثاني دليل على كون موضوع الطهارة والنجاسة عندهم أعمّ ممّا كان حيواناً أو جماداً وإلّا لم يصدق الارتفاع والبقاء (أوثق الوسائل، ص٥٣٦).

(٣٣٢) غرضه: أنّه لو ثبت فرق بين الحكم الأصلي والعرضي عند العرف لوجب أن

---

١. تقدّم في الصفحة: ٥٢١ ـ ٥٦٩.

٢. منهم الفاضل الهندي في المناهج السوية، ص ١٢٤ كتاب الطهارة (مخطوط)؛ النراقي في مستند الشيعة، ج ١، ص ٣٢٦.

الحرمة أو النجاسة أو الطهارة هل يتأمّل العرف في إجراء تلك الأحكام على الدقيق والزبيب ؟ ! كما لا يتأمّلون في عدم جريان الاستصحاب في استحالة الخشب دخاناً والماء المتنجّس بولاً لمأكول اللحم، خصوصاً إذا اطّلعوا على زوال النجاسة بالاستحالة، كما أنّ العلماء لم يفرّقوا أيضاً في الاستحالة بين النجس والمتنجّس، كما لا يخفى على المتتبّع.

مراتب التغيّر والأحكام مختلفة

فالتحقيق: أنّ مراتب تغيّر الصورة في الأجسام مختلفة، بل الأحكام أيضاً مختلفة[٣٣٣]، ففي بعض مراتب التغيّر يحكم العرف بجريان دليل العنوان، من غير حاجة إلى الاستصحاب، وفي بعض آخر لا يحكمون بذلك ويثبتون الحكم بالاستصحاب، وفي ثالث لا يجرون الاستصحاب أيضاً، من غير فرق في حكم النجاسة بين النجس والمتنجّس.

فمن الأوّل: ما لو حكم على الرطب أو العنب بالحلّية أو الطهارة أو النجاسة، فإنّ الظاهر جريان عموم أدلّة هذه الأحكام للتمر والزبيب، فكأنّهم يفهمون من الرطب والعنب الأعمّ ممّا جفّ منهما، فصار تمراً، أو زبيباً، مع أنّ الظاهر تغير الاسمين، ولهذا لو حلف على ترك أحدهما لم يحنث بأكل الآخر. والظاهر أنّهم لا يحتاجون في إجراء الأحكام المذكورة إلى الاستصحاب.

ومن الثاني: إجراء حكم بول غير المأكول إذا صار بولاً لمأكول، وبالعكس،

يكون الأمر بالعكس في المثالين؛ لتغيّر ما هو موضوع في ظاهر الأدلّة في الاول دون الثاني؛ فإنّ الموضوع في الثاني على زعم مدّعي الفرق هي الصورة الجنسية وهي باقية بعد الاستحالة، وقوله: «كما أنّ العلماء»، أي: قبل الفاضل الهندي الذي فرق بينهما (أوثق الوسائل، ص٥٣٦).

(٣٣٣) فطهارة العنب أو ملكيته تسري إلى الزبيب، وأمّا لو حلف أن لا يأكل العنب، فلا يحنث بأكل الزبيب (مشكيني).

وكذا صيرورة الخمر خلّاً، وصيرورة الكلب أو الإنسان جماداً بالموت، إلّا أنّ الشارع حكم في بعض هذه الموارد بارتفاع الحكم السابق، إمّا للنصّ ـ كما في الخمر المستحيل خلّاً[١] ـ وإمّا لعموم ما دلّ على حكم المنتقل إليه، فإنّ الظاهر أنّ استفادة طهارة المستحال إليه إذا كان بولاً لمأكول ليس من أصالة الطهارة بعد عدم جريان الاستصحاب، بل هو من الدليل، نظير استفادة نجاسة بول المأكول إذا صار بولاً لغير المأكول.

ومن الثالث: استحالة العذرة أو الدهن المتنجّس دخاناً، والمنيّ حيواناً، ولو نوقش في بعض الأمثلة المذكورة فالمثال غير عزيز على المتتبّع المتأمّل.

١. راجع وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٥٢٤، ح ٤٣٥٩ و ٤٣٦٠ و ٤٣٦١ و ٤٣٦٢.

الأمر الثاني

٢. اشتراط الشكّ في البقاء

ممّا يعتبر في تحقّق الاستصحاب: أن يكون في حال الشكّ متيقّناً بوجود المستصحب في السابق حتّى يكون شكّه في البقاء.

فلو كان الشكّ في تحقّق نفس ما تيقّنه سابقاً ـ كأن تيقّن عدالة زيد في زمان، كيوم الجمعة مثلاً، ثمّ شكّ في نفس هذا المتيقّن، وهو عدالته يوم الجمعة، بأن زال مدرك اعتقاده السابق، فشكّ في مطابقته للواقع، أو كونه جهلاً مركّباً ـ لم يكن هذا من مورد الاستصحاب لغةً ولا اصطلاحاً.

الدليل على اعتبار هذا الشرط

أمّا الأوّل: فلأنّ الاستصحاب ـ لغةً ـ أخذ الشيء مصاحباً، فلابدّ من إحراز ذلك حتّى يأخذه مصاحباً، فإذا شكّ في حدوثه من أصله فلا استصحاب.

وأمّا اصطلاحاً، فإنّهم اتّفقوا على أخذ الشكّ في البقاء أو ما يؤدّي هذا المعنى في معنى الاستصحاب.

قاعدة اليقين والشكّ الساري

نعم، لو ثبت أنّ الشكّ بعد اليقين بهذا المعنى ملغى في نظر الشارع، فهي قاعدة أُخرى مباينة للاستصحاب سنتكلّم فيها[1] بعد دفع توهّم من توهّم أنّ أدلّة الاستصحاب تشملها، وأنّ مدلولها لا يختصّ بالشكّ في البقاء، بل الشكّ بعد اليقين ملغى مطلقاً، سواء تعلّق بنفس ما تيقّنه سابقاً أم ببقائه.

دفع التوهّم المذكور وتوضيح مناط قاعدة الاستصحاب وقاعدة اليقين

وتوضيح دفعه(٣٣٤): أنّ المناط في القاعدتين مختلف، بحيث لا

(٣٣٤) حاصل كلامه: أنّ مناط اعتبار الاستصحاب حصول اليقين بحدوث الشيء

١. سيأتي في الصفحة: ٥٨٤ ـ ٥٨٦.

يجمعهما مناط واحد؛ فإنّ مناط الاستصحاب هو اتّحاد متعلّق الشكّ واليقين، مع قطع النظر عن الزمان؛ لتعلّق الشكّ ببقاء ما تيقّن سابقاً، ولازمه كون القضيّة المتيقّنة ـ أعني عدالة زيد يوم الجمعة ـ متيقّنةً حين الشكّ أيضاً من غير جهة الزمان، ومناط هذه القاعدة اتّحاد متعلّقهما من جهة الزمان، ومعناه كونه في الزمان اللاحق شاكّاً فيما تيقّنه سابقاً بوصف وجوده في السابق.

فإلغاء الشكّ في القاعدة الأُولى عبارة عن الحكم ببقاء المتيقّن سابقاً، من حيث إنّه متيقّن، من غير تعرّض لحال حدوثه، وفي القاعدة الثانية هو الحكم بحدوث ما تيقّن حدوثه، من غير تعرّض لحكم بقائه، فقد يكون بقائه معلوماً أو معلوم العدم، أو مشكوكاً.

عدم إرادة القاعدتين من قوله ﷺ «فليمض على يقينه»

واختلاف مؤدّى القاعدتين وإن لم يمنع من إرادتهما من كلام واحد ـ بأن يقول الشارع: إذا حصل بعد اليقين بشيء شكٌّ، له تعلّق بذلك الشيء فلا عبرة به، سواءً تعلّق ببقائه أو بحدوثه، واحكم بالبقاء في الأوّل وبالحدوث في الثاني ـ إلّا أنّه مانع عن إرادتهما في هذا المقام[٣٣٥] من قوله ﷺ: «فليمض

والشكّ في بقائه؛ بمعنى تعلّق اليقين بالوجود الأوّل، والشكّ بالوجود الثاني؛ ومناط اعتبار الشكّ الساري حصول اليقين بحدوث الشيء أوّلاً ثمّ عروض الشكّ في نفس الحدوث؛ بأن شكّ في صحّة اعتقاده السابق أو كونه جهلاً مركّباً.

فعلى الأوّل يكون متعلّق اليقين والشكّ متّحداً مع قطع النظر عن تغاير زمان المتيقّن والمشكوك فيه؛ لما عرفت: من تعلّق اليقين بالحدوث، والشكّ بالبقاء، ولازمه كون القضيّة المتيقّنة ـ أعني: عدالة زيد يوم الجمعة ـ متيقّنة حين الشكّ أيضاً من غير جهة للزمان.

وعلى الثاني يكون متعلّقهما متّحداً من جهة الزمان؛ بمعنى كونه في الزمان اللاحق شاكّاً فيما تيقّنه أوّلاً بوصف وجوده في السابق (أوثق الوسائل، ص٥٣٧).

(٣٣٥) لأنّه لا يمكن الجمع بينهما فيما إذا لم يكن هنا لفظ يحكي عنهما بمفهومه

على يقينه»[1]؛ فإنّ المضي على اليقين السابق المفروض تحقّقه في القاعدتين ـ أعني عدالة زيد يوم الجمعة ـ بمعنى الحكم بعدالته في ذلك اليوم من غير تعرّض بعدالته فيما بعده، كما هو مفاد القاعدة الثانية ـ يغاير المضيّ عليه، بمعنى عدالته بعد يوم الجمعة من غير تعرّض لحال يوم الجمعة، ـ كما هو مفاد قاعدة الاستصحاب ـ فلا يصحّ إرادة المعنيين منه.

اختصاص مدلول الأخبار بقاعدة الاستصحاب

ثمّ إذا ثبت عدم جواز إرادة المعنيين فلابدّ أن يختصّ مدلولها بقاعدة الاستصحاب؛ لورودها في موارد تلك القاعدة، كالشكّ في الطهارة من الحدث والخبث ودخول هلال شهر رمضان أو شوّال.

هذا كلّه لو أُريد من القاعدة الثانية إثبات نفس المتيقّن عند الشكّ، وهي عدالة زيد في يوم الجمعة مثلاً.

أمّا لو أُريد منها إثبات عدالته يوم الجمعة مستمرّةً إلى زمان الشكّ وما بعده إلى اليقين بطروء الفسق، فيلزم استعمال الكلام في معنيين، حتّى لو أُريد منه القاعدة الثانية فقط، كما لا يخفى؛ لأنّ الشكّ في عدالة زيد يوم الجمعة غير الشكّ في استمرارها إلى الزمان اللاحق، وقد تقدّم نظير ذلك في قوله ﷺ: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»[2].

بعموم أو إطلاق، بل كان إرادتهما بالجمع بين اللحاظين في خطاب واحد قصد به ضرب كلتا القاعدتين، ضرورة امتناع الإنشاء الواحد بلحاظين متنافيين ـ لحاظ المتيقّن مع زمانه ولحاظه بدونه ـ والنظر إلى ثبوته في زمانٍ قطع بثبوته فيه من دون نظر إلى بقائه، والنظر إلى خصوص بقائه (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص٣٨٨).

---

١. تقدّم تخريجها في الصفحة: ٥٠٦، الهامش ١.

٢. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٥١٠، الهامش ١.

[قاعدة اليقين]

بقي الكلام في وجود مدرك للقاعدة الثانية، غير عموم هذه الأخبار لها.

فنقول: إنّ المطلوب من تلك القاعدة: إمّا أن يكون إثبات حدوث المشكوك فيه وبقائه مستمرّاً إلى اليقين بارتفاعه.

وإمّا أن يكون مجرّد حدوثه في الزمان السابق بدون إثباته بعده، بأن يراد إثبات عدالة زيد في يوم الجمعة فقط.

وإمّا أن يراد مجرّد إمضاء الآثار التي ترتّبت عليها سابقاً، وصحّة الأعمال الماضية المتفرّعة عليه، كما إذا تيقّن الطهارة سابقاً وصلّى بها، ثمّ شكّ في طهارته في ذلك الزمان، فصلاته ماضية.

لو أريد من القاعدة إثبات الحدوث والبقاء معاً

فإن أُريد الأوّل، فالظاهر عدم دليل يدلّ عليه؛ إذ قد عرفت أنّه لو سلّم اختصاص الأخبار المعتبرة لليقين السابق بهذه القاعدة لم يمكن أن يراد منه إثبات حدوث العدالة وبقائها؛ لأنّ لكلّ من الحدوث والبقاء شكّاً مستقلاً.

عدم صحّة الاستدلال بأدلّة عدم الاعتناء بالشكّ قبل تجاوز المحلّ

وربما يتوهّم الاستدلال لإثبات هذا المطلب بما دلّ على عدم الاعتناء بالشكّ في الشيء بعد تجاوز محلّه.

لكنّه فاسد؛ لأنّه على تقدير الدلالة لا يدلّ على استمرار المشكوك؛ لأنّ الشكّ في الاستمرار ليس شكّاً بعد تجاوز محلّه.

ضعف الاستدلال بأصالة الصحّة في الاعتقاد

وأضعف منه (٣٣٦) الاستدلال له بما سيجيء: من دعوى أصالة الصحّة في

---

(٣٣٦) وجه الأضعفية: أنّ الحمل على الصحّة فرع قابلية المحمول للصحّة والفساد، وصفة الاعتقاد ليست كذلك؛ لأنّ المدار في جواز العمل به وعدمه على حصول نفس الصفة وعدمه، وليس له قسم صحيح يجوز العمل به، وقسم فاسد لا يجوز العمل به (أوثق الوسائل، ص٥٣٨).

اعتقاد المسلم[١]، مع أنّه كالأوّل في عدم إثباته الاستمرار. وكيف كان، فلا مدرك لهذه القاعدة بهذا المعنى.

لو اُريد من القاعدة إثبات مجرّد الحدوث

وإن اُريد بها الثاني، فلا مدرك له، بعد عدم دلالة أخبار الاستصحاب، إلّا ما تقدّم من أخبار عدم الاعتناء بالشكّ بعد تجاوز المحلّ، لكنّها لو تمّت فإنّما تنفع في الآثار المترتّبة عليه سابقاً، فلا يثبت بها إلّا صحّة ما ترتّب عليها. وأمّا إثبات نفس ما اعتقده سابقاً ـ حتّى يترتّب عليه بعد ذلك الآثار(٣٣٧) المترتّبة على عدالة زيد يوم الجمعة، وطهارة ثوبه في الوقت السابق ـ فلا، فضلاً عن إثبات مقارناته الغير الشرعية، مثل كونها على تقدير الحدوث باقية.

لو اُريد منها مجرّد إمضاء الآثار المترتّبة سابقاً

وإن اُريد بها الثالث فله وجه، بناءً على تمامية قاعدة الشكّ بعد الفراغ وتجاوز المحلّ، فإذا صلّى بالطهارة المعتقدة، ثمّ شكّ في صحّة اعتقاده وكونه متطهّراً في ذلك الزمان بنى على صحّة الصلاة، لكنّه ليس من جهة اعتبار الاعتقاد السابق، ولذا لو فرض في السابق غافلاً، غير معتقد بشيء من الطهارة والحدث بنى على الصحّة أيضاً؛ من جهة أنّ الشكّ في الصلاة بعد الفراغ منها لا اعتبار به على المشهور بين الأصحاب، خلافاً لجماعة من متأخّري المتأخّرين، كصاحب المدارك[٢] وكاشف اللثام[٣]، حيث منعا البناء على صحّة الطواف إذا شكّ بعد الفراغ في كونه مع الطهارة. والظاهر ـ كما يظهر من الأخير ـ أنّهم يمنعون القاعدة المذكورة في غير أجزاء العمل. ولعلّ بعض الكلام في ذلك

(٣٣٧) كما إذا كان من آثار عدالة زيد يوم الجمعة إكرامه بعد شهر، كما أنّ الصلاة بعد مدّة مديدة من آثار الغسل بما تيقّن طهارته قبل الشكّ (مشكيني).

١. يأتي في الصفحة: ٦٣٤.
٢. مدارك الأحكام، ج ٨، ص ١٤١.
٣. كشف اللثام، ج ٥، ص ٤١١.

سيجيء في مسألة أصالة الصحّة في الأفعال[١] إن شاء الله.

حاصل الكلام في المسألة

وحاصل الكلام في هذا المقام هو أنّه: إذا اعتقد المكلّف قصوراً أو تقصيراً بشيء في زمان ـ موضوعاً كان أو حكماً اجتهادياً أو تقليدياً ـ ثمّ زال اعتقاده، فلا ينفع اعتقاده السابق في ترتّب آثار المعتقد(٣٣٨)، بل يرجع بعد زوال الاعتقاد إلى ما يقتضيه الأُصول بالنسبة إلى نفس المعتقد، وإلى الآثار المترتّبة عليه سابقاً، أو لاحقاً.

---

(٣٣٨) فإذا علم فسق المجتهد قبل يوم الجمعة ثمّ اعتقد عدالته يوم الجمعة فصلّى معه وعمل بفتاواه ثمّ شكّ في يوم السبت في عدالته يوم الجمعة، لا يجوز له الاقتداء به والعمل بفتاواه في زمان الشكّ استصحاباً لفسقه السابق، ولكن يحكم بصحّة أعماله في يوم الجمعة عملاً بقاعدة الفراغ الحاكمة على الاستصحاب (أوثق الوسائل، ص٥٣٩).

---

١. سيأتي في الصفحة: ٦١٢.

الأمر الثالث

أن يكون كلّ من بقاء ما أُحرز حدوثه سابقاً وارتفاعه غير معلوم، فلو علم أحدهما فلا استصحاب.

٣. اشتراط عدم العلم بالبقاء أو الارتفاع

وهذا مع العلم بالبقاء أو الارتفاع واقعاً، من دليل قطعي واقعي واضح، وإنّما الكلام فيما أقامه الشارع مقام العلم بالواقع؛ فإنّ الشكّ الواقعي في البقاء والارتفاع لا يزول معه، ولا ريب في العمل به دون الحالة السابقة.

حكومة الأدلّة الاجتهاديّة على أدلّة الاستصحاب

لكنّ الشأن في أنّ العمل به من باب تخصيص أدلّة الاستصحاب، أو من باب التخصّص؟ الظاهر أنّه من باب حكومة (٣٣٩) أدلّة تلك الأُمور على أدلّة

---

(٣٣٩) حاصله: انعقاد الإجماع على تقديم الدليل الاجتهادي على الاستصحاب. إمّا لوروده عليه إن أفاد العلم ـ لرفع موضوعه حقيقة ـ وإمّا لحكومته إن لم يفده. ومعنى الحكومة حكم الشارع في ضمن دليل بوجوب رفع اليد عمّا يقتضيه الدليل المحكوم، كأدلّة العسر بالنسبة إلى سائر العمومات المثبتة للتكليف؛ لأنّها مفسّرة لها، فقول الشارع: «صم شهر رمضان» بعد ضمّه إلى أدلّة العسر بمنزلة أن يقول: «يجب عليك الصوم الذي لا يستلزم العسر»، فخصّص موضوع الصوم بغير موارد العسر، أو بوجوب العمل في مورد بحكم لا يقتضيه دليل المحكوم لولا الحاكم، كالبيّنة القائمة على كون زيد عالماً، فهي معمّمة لموضوع «أكرم العلماء»، فالحكومة تارة بعنوان التخصيص، وأُخرى بعنوان التعميم. ففيما نحن فيه إذا قامت البيّنة على نجاسة شيء مستصحب الطهارة، فالشارع حكم في ضمن دليل البيّنة بإلغاء احتمال خلافها، فحكم بإلغاء احتمال الطهارة، وهو موضوع الاستصحاب؛ لأنّ موضوعه احتمال بقاء ما كان (أوثق الوسائل، ص٥٣٩).

الاستصحاب، وليس تخصيصاً، بمعنى رفع اليد عن عموم أدلّة الاستصحاب في بعض موارده، كما رفع اليد عنها ـ في مسألة الشكّ بين الثلاث والأربع ونحوها ـ بما دلّ على وجوب البناء على الأكثر، ولا تخصّصاً، بمعنى خروج المورد بمجرّد وجود الدليل عن مورد الاستصحاب؛ لأنّ هذا مختصّ بالدليل العلمي المزيل وجوده للشكّ المأخوذ في مجرى الاستصحاب.

معنى الحكومة

ومعنى الحكومة ـ على ما سيجيء في باب التعارض[1] ـ: أن يحكم الشارع في ضمن دليل بوجوب رفع اليد عمّا يقتضيه الدليل الآخر، لولا هذا الدليل الحاكم، أو بوجوب العمل في مورد بحكم لا يقتضيه دليله، لولا الدليل الحاكم، وسيجيء توضيحه إن شاء الله.

ففيما نحن فيه، إذا قال الشارع: «اعمل بالبيّنة في نجاسة ثوبك» ـ والمفروض أنّ الشكّ موجود مع قيام البيّنة على نجاسة الثوب ـ فإنّ الشارع حكم في دليل وجوب العمل بالبيّنة برفع اليد عن آثار الاحتمال المخالف للبيّنة التي منها استصحاب الطهارة.

احتمال أن يكون العمل بالأدلّة في مقابل الاستصحاب من باب التخصّص

وربما يجعل العمل بالأدلّة في مقابل الاستصحاب من باب التخصص، بناءً على أنّ المراد من الشكّ هو عدم الدليل والطريق، والتحيّر في العمل، ومع قيام الدليل الاجتهادي لا حيرة، وإن شئت قلت: المراد به عدم اليقين الظاهري؛ فإنّ المفروض دليلاً قطعي الاعتبار، فنقض الحالة السابقة به نقض باليقين.

المراد من «الأدلّة الاجتهاديّة» و«الأصول»

ثمّ المراد بالدليل الاجتهادي: كلّ أمارة اعتبرها الشارع من حيث إنّها تحكي عن الواقع، ويكشف عنه بالقوّة، ويسمّى في نفس الأحكام، أدلّة اجتهادية، وفي الموضوعات، أمارة معتبرة، فما كان ممّا نصبه الشارع غير ناظر إلى الواقع أو كان ناظراً لكن فرض أنّ الشارع اعتبره، لا من هذه الحيثية، بل

---

١. يأتي في الصفحة: ٦٥٥.

من حيث مجرّد احتمال مطابقته للواقع فليس اجتهادياً، وهو من الأُصول، وإن كان مقدّماً على بعض الأُصول الأُخر. والظاهر أنّ الاستصحاب والقرعة من هذا القبيل.

تردّد الشيء بين كونه دليلاً أو أصلاً

ومصاديق الأدلّة والأمارات في الأحكام والموضوعات واضحة غالباً، وقد يختفي، فيتردّد الشيء بين كونه دليلاً وبين كونه أصلاً؛ لاختفاء كون اعتباره من حيث كونه ناظراً إلى الواقع، أو من حيث هو، كما في اليد المنصوبة دليلاً على الملك، وكذلك أصالة الصحّة عند الشكّ في عمل نفسه، بعد الفراغ، وأصالة الصحّة في عمل الغير.

وقد يعلم عدم كونه ناظراً إلى الواقع وكاشفاً عنه، وأنّه من القواعد التعبّدية، لكن تختفي حكومته مع ذلك على الاستصحاب؛ لأنّا قد ذكرنا: أنّه قد يكون الشيء الغير الكاشف منصوباً من حيث تنزيل الشارع الاحتمال المطابق له منزلة الواقع، إلّا أنّ الاختفاء في تقديم أحد التنزيلين على الآخر وحكومته عليه.

[تعارض الاستصحاب مع سائر الأمارات والأُصول]

ثمّ إنّه لا ريب في تقديم الاستصحاب على الأُصول الثلاثة، أعني: البراءة، والاحتياط، والتخيير؛ إلّا أنّه قد يختفي وجهه على المبتدي، فلابدّ من التكلّم هنا في مقامات:

تعارض الاستصحاب مع غيره

الأوّل: في عدم معارضة الاستصحاب لبعض الأمارات التي يتراءى كونها من الأُصول، كاليد ونحوها.

الثاني: في حكم معارضة الاستصحاب للقرعة ونحوها.

الثالث: في عدم معارضة سائر الأُصول للاستصحاب.

أمّا الكلام في المقام الأوّل فيقع في مسائل

الأولى

تقدّم «اليد» على الاستصحاب والاستدلال عليه

أنّ اليد (٣٤٠) ممّا لا يعارضها الاستصحاب، بل هي حاكمة عليه.

بيان ذلك: أنّ اليد، إن قلنا بكونها من الأمارات المنصوبة دليلاً على الملكية؛ من حيث كون الغالب في مواردها كون صاحب اليد مالكاً أو نائباً عنه، وأنّ اليد المستقلّة الغير المالكية قليلة بالنسبة إليها، وأنّ الشارع إنّما اعتبر هذه الغلبة تسهيلاً على العباد، فلا إشكال في تقديمها على الاستصحاب على ما عرفت من حكومة أدلّة الأمارات على دليل الاستصحاب[١].

وإن قلنا بأنّها غير كاشفة بنفسها عن الملكية، أو أنّها كاشفة لكن اعتبار الشارع لها ليس من هذه الحيثية، بل جعلها في محلّ الشكّ تعبّداً لتوقّف استقامة معاملات العباد على اعتبارها، نظير أصالة الطهارة، كما يشير إليه

---

(٣٤٠) المراد باليد تسلّط الشخص على التصرّف في مال ونحوه وسلطنته على القلب والانقلاب فيه وهي كاشفة عن ملكيّة المتصرّف كشفاً إنّياً وحاكية عنها حكاية المعلول عن علّته: لأجل الغلبة، فإذا رأيت زيداً مسلّطا على مال لم يكن له سابقاً يكون معنى أماريّتها أنّ الشارع حكم في ضمن حجّيتها بإلغاء احتمال خلافها، وهو احتمال بقاء المال على حاله السابق، فتكون اليد حاكمة على الاستصحاب (مشكيني).

---

١. تقدّم في الصفحة: ٥٨٧ـ٥٨٨ وما بعدها.

قوله عليه السلام في ذيل رواية حفص بن غياث، الدالّة على الحكم بالملكية على ما في يد المسلمين: «ولولا ذلك لما قام للمسلمين سوق»[١] فالأظهر أيضاً تقديمها على الاستصحاب؛ اذ لولا هذا لم يجز التمسّك بها في أكثر المقامات، فيلزم المحذور المنصوص، وهو اختلال السوق وبطلان الحقوق؛ إذ الغالب العلم بكون ما في اليد مسبوقاً بكونه ملكاً للغير، كما لا يخفى.

الوجه في الرجوع إلى الاستصحاب لو تقارنت «اليد» بالإقرار

وأمّا حكم المشهور (٣٤١) بأنّه: لو اعترف ذو اليد بكونه سابقاً ملكاً للمدّعي انتزع منه العين، إلّا أن يقيم البيّنة على انتقالها إليه؛ فليس من تقديم الاستصحاب، بل لأجل أنّ دعواه الملكية في الحال إذا انضمّت إلى إقراره بكونه قبل ذلك للمدّعي يرجع إلى دعوى انتقالها إليه. فينقلب مدّعياً والمدّعي منكراً، ولذا لو لم يكن في مقابله مدّعٍ لم تقدح هذه الدعوى منه في الحكم بملكيته، أو كان في مقابله مدّعٍ لكن أسند الملك السابق إلى غيره، كما لو قال في جواب زيد المدّعي: اشتريته من عمرو.

بل يظهر ممّا ورد في محاجّة عليّ عليه السلام مع أبي بكر ـ في أمر فدك، المرويّة في الاحتجاج[٢] ـ أنّه لم تقدح في تشبّث فاطمة عليها السلام باليد دعواها تلقّي الملك من رسول الله صلى الله عليه وآله، مع أنّه قد يقال إنّها ـ حينئذٍ ـ صارت مدّعيةً، لا تنفعها اليد.

«اليد» على تقدير كونها من الأصول مقدّمة على الاستصحاب وإن جعلناه من الأمارات

وكيف كان: فاليد على تقدير كونها من الأُصول التعبّدية أيضاً مقدّمة على

(٣٤١) دفع لتوهّم تقديم المشهور هنا الاستصحاب على اليد، وحاصل الدفع: أنّ التقديم هنا للإقرار لا للاستصحاب (أوثق الوسائل، ص٥٤٥).

١. الكافي، ج ٧، ص ٣٨٧، ح ١؛ الفقيه، ج ٣، ص ٥١، ح ٣٣٠٧؛ تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٢٦٢، ح ٦٩٥؛ عوالي اللئالي، ج ١، ص ٣٩٢، ح ٣٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٩٢، ح ٣٣٧٨٠، مع تفاوت يسير.

٢. تفسير القمّي، ج ٢، ص ١٥٦؛ الاحتجاج، ج ١، ص ٢٣٧، ح ٤٧؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٩٣، ح ٣٣٧٨١.

الاستصحاب؛ لأنّ الشارع نصبها في مورد الاستصحاب. وإن شئت قلت: إنّ دليلها أخصّ من عمومات الاستصحاب.

هذا، مع أنّ الظاهر من الفتوى والنصّ الوارد في اليد ـ مثل: رواية حفص بن غياث[1] ـ أنّ اعتبار اليد أمر، كان مبنى عمل الناس في أُمورهم، وقد أمضاه الشارع. ولا يخفى أنّ عمل العرف عليها من باب الأمارة، لا من باب الأصل التعبّدي.

تقدّم البيّنة على «اليد» والوجه في ذلك

وأمّا تقديم البيّنة على اليد وعدم ملاحظة التعارض بينهما أصلاً، فلا يكشف عن كونها من الأُصول؛ لأنّ اليد إنّما جعلت أمارة على الملك عند الجهل بسببها، والبيّنة مبيِّنة بسببها. والسرّ في ذلك أنّ مستند الكشف في اليد هي الغلبة، والغلبة إنّما توجب إلحاق المشكوك بالأعمّ الأغلب، فإذا كان في مورد الشكّ أمارة معتبرة تزيل الشكّ، فلا يبقى مورد للإلحاق؛ ولذا كانت جميع الأمارات في أنفسها مقدّمة على الغلبة. وحال اليد مع البيّنة حال أصالة الحقيقة في الاستعمال على مذهب السيّد[2]، مع أمارات المجاز، بل حال مطلق الظاهر والنصّ، فافهم.

المسألة الثانية

تقدّم قاعدة «الفراغ والتجاوز» على الاستصحاب والاستدلال عليه

في أنّ أصالة الصحّة في العمل بعد الفراغ عنه (٣٤٢) لا يعارض بها الاستصحاب؛ إمّا لكونها من الأمارات، كما يشعر به (٣٤٣) قوله عليه السلام في بعض روايات الأصل:

---

(٣٤٢) ظاهره اختصاص مورد هذه القاعدة بفعل نفس الشاكّ. ومورد قاعدة حمل فعل المسلم على الصحّة بفعل غير الحامل، فالنسبة بين القاعدتين تباين، ولذا فصّل بينهما وجعلهما قاعدتين وإن ادّعى بعض أعمّية قاعدة الصحّة كما سيجيء (مشكيني).

(٣٤٣) لأنّه بمنزلة العلّة، وحاصلها: أنّ الغالب في مورد القاعدة هو التفات الفاعل إلى

---

١. تقدّمت في الصفحة السابقة.

٢. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ١٣.

«هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»[١]. وإمّا لأنّها وإن كانت من الأُصول إلّا أنّ الأمر بالأخذ بها في مورد الاستصحاب يدلّ على تقديمها عليه، فهي خاصّة بالنسبة إليه، يخصّص بأدلّتها أدلّته، ولا إشكال في شيء من ذلك.

إنّما الإشكال في تعيين مورد ذلك الأصل من وجهين:

أحدهما: من جهة تعيين معنى الفراغ والتجاوز المعتبر في الحكم بالصحّة، وأنّه هل يكتفى به، أو يعتبر الدخول في غيره، وأنّ المراد بالغير ما هو؟

الثاني: من جهة أنّ الشكّ في وصف الصحّة للشيء ملحق بالشكّ في أصل الشيء أم لا؟

وتوضيح الإشكال من الوجهين موقوف على ذكر الأخبار الواردة في هذه القاعدة؛ ليزول ببركة تلك الأخبار كلّ شبهة حدثت أو تحدث في هذا المضمار، فنقول مستعينا بالله:

١. الأخبار العامّة

روى زرارة ـ في الصحيح ـ عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكّك ليس بشيء»[٢]. وروى إسماعيل بن جابر عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن شكّ في الركوع بعدما سجد فليمض، وإن شكّ في السجود بعد ما قام فليمض، كلّ

فعله وصفته من الصحّة والفساد، والعاقل الملتفت لا يتعمّد إلى ترك الفعل أو إلى إيقاعه على وجه الفساد مع كونه مطلوباً منه على وجه الصحّة، فغلبة كونه ملتفتاً جعلت أمارة على إيجاد الصحيح. وقوله: «في مورد الاستصحاب»؛ لأنّ الشكّ في مورد القاعدة إمّا في صفة الفعل أو في وقوعه، والأصل عدم كلّ منهما، فلو لم تكن القاعدة مقدّمة على الاستصحاب لغا اعتبارها (أوثق الوسائل، ص٥٤٦).

---

١. تهذيب الأحكام، ج ١، ص ١٠١، ح ٢٦٥؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٤٧١، ح ١٢٤٩.

٢. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٥١٥، الهامش ٦.

شيء شكّ فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه»[١].

وهاتان الروايتان ظاهرتان في اعتبار الدخول في غير المشكوك.

وفي الموثّقة: «كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو»[٢].

وهذه الموثّقة ظاهرة في عدم اعتبار الدخول في الغير.

وفي موثّقة ابن أبي يعفور: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء، إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تَجُزْهُ»[٣].

وظاهر صدر هذه الموثّقة كالأُوليين، وظاهر عجزها كالثالثة.

هذه تمام ما وصل إلينا من الأخبار العامّة.

٢. الأخبار الخاصّة

وربما يستفاد العموم من بعض ما ورد في الموارد الخاصّة مثل: قوله عليه السلام في الشكّ في فعل الصلاة بعد خروج الوقت، من قوله عليه السلام: «وإن كان بعد ما خرج وقتها فقد دخل حائل فلا اعادة»[٤].

وقوله عليه السلام: «كلّ ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكّراً فامضه كما هو»[٥].

وقوله عليه السلام فيمن شكّ في الوضوء بعد ما فرغ: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»[٦].

ولعلّ المتتبّع يعثر على أزيد من ذلك.

---

١. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ١٥٣، ح ٦٠٢؛ الاستبصار، ج ١، ص ٣٥٨، ح ١٣٥٩؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣١٨، ح ٨٠٧١.

٢. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣٤٤، ح ١٤٢٦؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢٣٧، ح ١٠٥٢٦.

٣. تهذيب الأحكام، ج ١، ص ١٠١، ح ٢٦٢؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٤٧٠، ح ١٢٤٤.

٤. الكافي، ج ٣، ص ٢٩٥، ح ١٠؛ تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٢٧٧، ح ١٠٩٨؛ وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٢٨٣، ح ٥١٦٨ مع تفاوت يسير.

٥. تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٣٦٤، ح ١١٠٤؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٤٧١، ح ١٢٤٨.

٦. تقدّم تخريجه في الصفحة السابقة.

وحيث إنّ مضمونها لا يختصّ بالطهارة والصلاة، بل يجري في غيرها ـ كالحجّ ـ فالمناسب الاهتمام في تنقيح مضامينها ودفع ما يُتراءى من التعارض بينها؛ فنقول مستعيناً بالله، فإنّه وليّ التوفيق:

تنقيح مضامين الأخبار

إنّ الكلام يقع في مواضع:

الموضع الأوّل

ما هو المراد من «الشكّ في الشيء»؟

أنّ الشكّ في الشيء ظاهر ـ لغة وعرفاً ـ في الشكّ في وجوده، إلّا أنّ تقييد ذلك في الروايات بالخروج عنه ومضيّه والتجاوز عنه، ربما يصير قرينة على إرادة كون وجود أصل الشيء مفروغاً عنه، وكون الشكّ فيه باعتبار الشكّ في بعض ما يعتبر فيه شرطاً أو شطراً.

نعم لو أُريد الخروج والتجاوز عن محلّه أمكن إرادة المعنى الظاهر من الشكّ في الشيء. وهذا هو المتعيّن؛ لأنّ إرادة الأعمّ من الشكّ في وجود الشيء والشكّ الواقع في الشيء الموجود في استعمال واحد غير صحيح. وكذا إرادة خصوص الثاني؛ لأنّ مورد غير واحد من تلك الأخبار هو الأوّل.

ولكن يبعد ذلك في ظاهر موثّقة محمّد بن مسلم، من جهة قوله ﷺ: «فامضه كما هو»[1]، بل لا يصحّ ذلك(٣٤٤) في موثّقة ابن أبي يعفور[2]، كما لا يخفى.

لكنّ الإنصاف: إمكان تطبيق موثّقة محمّد بن مسلم على ما في الروايات، وأمّا هذه الموثّقة: فسيأتي توجيهها على وجه لا تعارض الروايات[3] إن شاء الله تعالى.

---

(٣٤٤) لصراحتها في اعتبار كون الشكّ في بعض ما يعتبر في الوضوء شرطاً أو شطراً، فتكون صريحة في الشكّ في الصحّة. وقوله: «إمكان تطبيق»، بأن يراد بقوله: «أمضه كما هو» (تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٤٤، ح١٤٢٦؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٣٧، ح١٠٥٢٦) هو البناء على وقوعه على ما ينبغي، لا كون الواقع واقعاً على ما ينبغي (أوثق الوسائل، ص٥٤٦ـ٥٤٧).

---

١ و٢. تقدّم تخريجهما في الصفحة: ٥٩٥، الهامش ٢ و٣.

٣. يأتي في الصفحة: ٦٠٤ـ٦٠٥.

الموضع الثاني

ما هو المراد من «محلّ الشيء المشكوك فيه»؟

أنّ المراد بمحلّ الفعل المشكوك في وجوده هو الموضع الذي لو أُتي به فيه لم يلزم منه اختلال في الترتيب المقرّر.

وبعبارة أُخرى: محلّ الشيء هي مرتبته المقرّرة له بحكم العقل، أو بوضع الشارع، أو غيره ولو كان نفس المكلّف، من جهة اعتياده بإتيان ذلك المشكوك في ذلك المحلّ. فمحلّ تكبيرة الإحرام قبل الشروع في الاستعاذة لأجل القراءة بحكم الشارع، وكلمة، أكبر، قبل تخلّل الفصل الطويل بينه وبين لفظ الجلالة بحكم الطريقة المألوفة في نظم الكلام، ومحلّ، الراء، من أكبر، قبل أدنى فصل يوجب الابتداء بالساكن بحكم العقل، ومحلّ غسل الجانب الأيسر أو بعضه في غسل الجنابة ـ لمن اعتاد الموالاة فيه ـ قبل تخلّل فصل يخلّ بما اعتاده من الموالاة.

هذا كلّه ممّا لا إشكال فيه، إلّا الأخير؛ فإنّه ربما يحتمل انصراف إطلاق الأخبار إلى غيره. مع أنّ فتح هذا الباب بالنسبة إلى العادة يوجب مخالفة إطلاقات كثيرة، فمن اعتاد الصلاة في أوّل وقتها أو مع الجماعة فشكّ في فعلها بعد ذلك فلا يجب عليه الفعل، وكذا من اعتاد فعل شيء بعد الفراغ من الصلاة فرأى نفسه فيه وشكّ في فعل الصلاة، وكذا من اعتاد الوضوء بعد الحدث بلا فصل يعتدّ به، أو قبل دخول الوقت للتهيّؤ، فشكّ بعد ذلك في

الوضوء، إلى غير ذلك من الفروع التي يبعد التزام الفقيه بها.

نعم، ذكر جماعة من الأصحاب مسألة معتاد الموالاة في غسل الجنابة إذا شكّ في الجزء الأخير، كالعلّامة[١] وولده[٢] والشهيدين[٣] والمحقّق[٤] الثاني وغيرهم[٥]، واستدلّ فخر الدين على مختاره في المسألة ـ بعد صحيحة زرارة المتقدّمة[٦] ـ: بأنّ خرق العادة على خلاف الأصل[٧]. ولكن لا يحضرني كلام منهم في غير هذا المقام، فلابُدّ من التتبّع والتأمّل.

والذي يقرب في نفسي عاجلاً هو الالتفات إلى الشكّ، وإن كان الظاهر من قوله ﷺ ـ فيما تقدّم ـ: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»[٨] أنّ هذه القاعدة من باب تقديم الظاهر على الأصل، فهو دائر مدار الظهور النوعي، ولو كان من العادة، لكنّ العمل بعموم ما يستفاد من الرواية أيضاً مشكل، فتأمّل (٣٤٥)، والأحوط ما ذكرنا.

---

(٣٤٥) وجه الإشكال: ما أشار إليه: من أنّ العمل بعموم ما يستفاد من الرواية يستلزم الالتزام بفروع يبعد التزام الفقيه به. والأمر بالتأمّل إشارة إلى الإشكال في مخالفة الرواية وطرحها بمجرّد الاستبعاد المزبور (أوثق الوسائل، ص٥٤٧).

---

١. قواعد الأحكام، ج ١، ص ٢٠٦؛ تذكرة الفقهاء، ص ٢١٢.

٢. ايضاح الفوائد، ج ١، ص ٤٢.

٣. لم نعثر عليه ولكن حكاه المحقّق الثاني عنه في جامع المقاصد، ج ١، ص ٢٣٨؛ العاملي في مفتاح الكرامة، ج ١، ص ٤٩٧.

٤. جامع المقاصد، ج ١، ص ٢٣٧.

٥. كشف اللثام، ج ١، ص ٥٨٨؛ جواهر الكلام، ج ٢، ص ٣٦٣.

٦. تقدّم تخريجها في ٥١٥، الهامش ٦.

٧. ايضاح الفوائد، ج ١، ص ٤٣.

٨. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٥٩٤، الهامش ١.

الموضع الثالث

هـل يـعتبر فـي التـجاوز والفـراغ الدخول في الغير، أم لا؟

المحقِّق للتجاوز إن كان هو الدخـول في غـير المشكـوك، فـلا إشكـال في اعتباره، وإلّا فظاهر الصحيحتين الأُولتين اعتباره، وظاهر إطلاق موثّقة ابن مسلم عدم اعتباره. ويمكن حمل التقييد في الصحيحتين على الغالب، خصوصاً في أفعال الصلاة؛ فإنّ الخروج من أفعالها يتحقّق غـالباً بـالدخول في الغـير، وحينئذٍ فيلغو القيد. ويحتمل ورود المطلق على الغالب، فلا يحكم بالإطلاق.

ويؤيّد الأوّل (٣٤٦) ظاهر التعليل المستفاد من قوله ﷺ: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ». وقوله ﷺ: «إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه»[١] بناءً على ما سيجيء من التقريب[٢]، وقوله ﷺ: «كلّ ما مضى من صلاتك وطهورك»... الخبر[٣].

لكنّ الذي يبعّده أنّ الظاهر من «الغير» في صحيحة إسماعيل بن جابر: «إن شكّ في الركوع بعد ما سجد وإن شكّ في السجود بعد ما قام فليمض»[٤] ـ بملاحظة مـقام

---

(٣٤٦) لوجود العلّة مع التجاوز عن المحلّ مطلقاً، سواء دخل في الغير أم لا. وقوله: «بملاحظة مقام التحديد»، يعني: من الإمام ﷺ؛ لفرض عدم سبق سؤال في صحيحة إسماعيل (أوثق الوسائل، ص٥٤٨).

---

١. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٥٩٥، الهامش ٣.

٢. يأتي في الصفحة: ٦٠٤.

٣. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٥٩٥، الهامش ٥.

٤. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٥٩٥، الهامش ١.

التحديد ومقام التوطئة للقاعدة المقرّرة بقوله ﷺ بعد ذلك: «كلّ شيء شكّ فيه: إلخ» كون السجود والقيام حدّاً للغير الذي يعتبر الدخول فيه، وأنّه لا غير أقرب من الأوّل بالنسبة إلى الركوع، ومن الثاني بالنسبة إلى السجود؛ إذ لو كان الهوي للسجود كافياً عند الشك في الركوع، والنهوض للقيام كافياً عند الشكّ في السجود قَبُحَ في مقام التوطئة للقاعدة الآتية التحديد بالسجود والقيام، ولم يكن وجه لجزم المشهور بوجوب الالتفات إذا شكّ قبل الاستواء قائماً[1].

عدم كفاية الدخول في مقدّمات الغير

فالأولى: أن يجعل هذا كاشفاً عن خروج مقدّمات أفعال الصلاة عن عموم الغير، فلا يكفي في الصلاة مجرّد الدخول ولو في فعل غير أصلي، فضلاً عن كفاية مجرّد الفراغ.

الأقوى اعتبار الدخول في الغير وعدم كفاية مجرّد الفراغ

والأقوى: اعتبار الدخول في الغير وعدم كفاية مجرّد الفراغ، إلّا أنّه قد يكون الفراغ عن الشيء ملازماً للدخول في غيره، كما لو فرغ عن الصلاة والوضوء؛ فإنّ حالة عدم الاشتغال بهما يعدّ مغايرة لحالهما، وإن لم يشتغل بفعل وجودي، فهو دخول في الغير بالنسبة إليهما.

عدم صحّة التفصيل بين الصلاة والوضوء

وأمّا التفصيل بين الصلاة والوضوء، بالتزام كفاية مجرّد الفراغ من الوضوء ولو مع الشكّ في الجزء الأخير منه، فيردّه اتّحاد الدليل في البابين؛ لأنّ ما ورد من قوله ﷺ ـ في من شكّ في الوضوء بعد ما فرغ من الوضوء ـ: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»[2] عامّ بمقتضى التعليل لغير الوضوء أيضاً. ولذا استفيد منه حكم الغسل والصلاة أيضاً.

---

١. مفتاح الكرامة، ج ٦، ص ١٤٣٦؛ جواهر الكلام، ج ١٢، ص ٣٢٠ ـ ٣٢١.

٢. تقدّم تخريجها في الصفحة: ٥٩٤، الهامش ١.

وكذلك موثّقة ابن أبي يعفور المتقدّمة[١]، صدرها دالّ على اعتبار الدخول في الغير في الوضوء، وذيلها يدلّ على عدم العبرة بالشكّ بمجرّد التجاوز مطلقاً، من غير تقييد بالوضوء، بل ظاهره يأبى عن التقييد. وكذلك روايتا زرارة وأبي بصير المتقدّمتان[٢] آبيتان عن التقييد.

وأصرح من جميع ذلك في الإباء عن التفصيل بين الوضوء والصلاة قوله عليه السلام في الرواية المتقدّمة: «**كلّ ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكّراً فامضه**»[٣].

---

١. تقدّم تخريجها في الصفحة: ٥٩٥، الهامش ٣.

٢. تقدّمتا في الصفحة: ٥٩٤ ـ ٥٩٥، والظاهر: أنّ المراد برواية أبي بصير هي رواية اسماعيل بن جابر حيث رواها في الوافي، ج ٨، ص ٩٤٩، ح ٧٤٦٦ عن التهذيب بإسناده إلى أبي بصير، وليست موجودة بهذا الإسناد في التهذيب الموجود.

٣. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٥٩٥، الهامش ٥.

الموضع الرابع

عدم جريان القاعدة في أفعال الطهارات الثلاث

قد خرج من الكلّية المذكورة أفعال الطهارات الثلاث؛ فإنّهم أجمعوا على أنّ الشاكّ في فعل من أفعال الوضوء قبل إتمام الوضوء يأتي به وإن دخل في فعل آخر[1]. وأمّا الغسل والتيمّم فقد صرّح بذلك فيهما بعضهم على وجه يظهر منه كونه من المسلّمات[2]. وقد نصّ على الحكم في الغسل جمع ممّن تأخّر عن المحقّق، كالعلّامة[3] وولده[4] والشهيدين[5] والمحقّق الثاني[6]. ونصّ غير واحد من هؤلاء على كون التيمّم كذلك[7].

مستند خروج الطهارات الثلاث

وكيف كان: فمستند الخروج ـ قبل الإجماع ـ الأخبار الكثيرة المخصّصة للقاعدة المتقدّمة.

ظاهر رواية ابن أبي يعفور أنّ حكم الوضوء من باب القاعدة

إلّا أنّه يظهر (٣٤٧) من رواية ابن أبي يعفور المتقدّمة، وهي قوله عليه السلام: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء إنّما الشكّ إذا كنت في

---

١. العاملي في مدارك الأحكام، ج ١، ص ٢٥٦؛ البحراني في حدائق الناضرة، ج ٢، ص ٣٩١؛ النجفي في جواهر الكلام، ج ٢، ص ٣٥٤.

٢. الطباطبائي في رياض المسائل، ج ١، ص ١٨٢ ولكنه صرّح بذلك في الغسل دون التيمم. والنجفي في جواهر الكلام، ج ٢، ص ٣٥٥ صرّح بذلك في التيمم.

٣. النهاية، ج ١، ص ١١٣؛ تذكرة الفقهاء، ج ١، ص ٢١٢.

٤. ايضاح الفوائد، ج ١، ص ٤٢ ـ ٤٣.

٥. الشهيد الأوّل في الألفية والنفلية، ص ٤٦؛ والشهيد الثاني في المقاصد العلية، ص ٤٥٤.

٦. جامع المقاصد، ج ١، ص ٢٣٧.

٧. منهم العلّامة الحلّي في تذكرة الفقهاء، ج ١، ص ٢١٢؛ الكركي في جامع المقاصد، ج ١، ص ٢٣٨.

شيء لم تجزه»[١] أنّ حكم الوضوء من باب القاعدة، لا خارج عنها، بناءً على عود ضمير «غيره» إلى الوضوء، لئلّا يخالف الإجماع على وجوب الالتفات إذا دخل في غير المشكوك من أفعال الوضوء. وحينئذٍ: فقوله: «إنّما الشكّ» مسوق لبيان قاعدة الشكّ المتعلّق بجزء من أجزاء العمل، وأنّه إنّما يعتبر إذا كان مشتغلاً بذلك العمل، غير متجاوز عنه.

الإشكال في ظاهر ذيل الرواية

هذا، ولكنّ الاعتماد على ظاهر ذيل الرواية مشكل؛ من جهة أنّه يقتضي بظاهر الحصر أنّ الشكّ الواقع في غسل اليد باعتبار جزءٍ من أجزائه لا يعتنى به إذا جاوز غسل اليد، مضافاً إلى أنّه معارض للأخبار السابقة فيما إذا شكّ في جزءٍ من الوضوء بعد الدخول في جزءٍ آخر قبل الفراغ منه؛ لأنّه باعتبار أنّه شكّ في وجود شيء بعد تجاوز محلّه يدخل في الأخبار السابقة، ومن حيث إنّه شكّ في أجزاء عمل قبل الفراغ منه يدخل في هذا الخبر.

دفع الإشكال عن الرواية

ويمكن أن يقال لدفع جميع ما في الخبر من الإشكال: إنّ الوضوء بتمامه في نظر الشارع فعل واحد باعتبار وحدة مسبّبه ـ وهي الطهارة ـ فلا يلاحظ كلّ فعل منه بحياله حتّى يكون مورداً لتعارض هذا الخبر مع الأخبار السابقة، ولا يلاحظ بعض أجزائه ـ كغسل اليد مثلاً ـ شيئاً مستقلاً يشكّ في بعض أجزائه

---

(٣٤٧) لأنّ تعليل حكم الشكّ في بعض أجزاء الوضوء بقوله: «إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه» (تهذيب الأحكام، ج١، ص١٠١، ح٢٦٢؛ وسائل الشيعة، ج١، ص٤٧٠، ح١٢٤٤) يدلّ على كون حكمه منطبقاً على القاعدة، وأنّ الشكّ في بعض أجزاء العمل كالوضوء ونحوه إنّما يلتفت إليه مع التشاغل به وعدم الفراغ منه؛ إذ لو كان حكم الوضوء خارجاً من القاعدة لزم تعليل حكم فرد خارج من العامّ بنفس هذا العامّ ولا محصّل له (أوثق الوسائل، ص٥٥٢).

---

١. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٥٩٥، الهامش ٣.

قبل تجاوزه أو بعده ليوجب ذلك الإشكال في الحصر المستفاد من الذيل.

وبالجملة: إذا فرض الوضوء فعلاً واحداً لم يلاحظ الشارع أجزاءه أفعالاً مستقلّةً يجري فيها حكم الشكّ بعد تجاوز المحلّ، لم يتوجّه شيء من الإشكالين في الاعتماد على الخبر، ولم يكن حكم الوضوء مخالفاً للقاعدة؛ إذ الشكّ في أجزاء الوضوء قبل الفراغ ليس إلّا شكّاً واقعاً في الشيء قبل التجاوز عنه. والقرينة على هذا الاعتبار (٣٤٨) جعل القاعدة ضابطة لحكم الشكّ في أجزاء الوضوء قبل الفراغ عنه أو بعده.

عدم غرابة فرض الوضوء فعلاً واحداً

ثمّ إنّ فرض الوضوء فعلاً واحداً، لا يلاحظ حكم الشكّ بالنسبة إلى أجزائه، ليس أمراً غريباً؛ فقد ارتكب المشهور مثله في الأخبار السابقة بالنسبة إلى أفعال الصلاة؛ حيث لم يجروا حكم الشكّ بعد التجاوز في كلّ جزءٍ من أجزاء القراءة حتّى الكلمات والحروف، بل الأظهر عندهم كون الفاتحة فعلاً واحداً، بل جعل بعضهم القراءة فعلاً واحداً[1]. وقد عرفت النصّ في الروايات على عدم اعتبار الهُويّ للسجود والنهوض للقيام[2].

وممّا يشهد لهذا التوجيه إلحاق المشهور الغسل والتيمّم بالوضوء في هذا الحكم[3]؛ إذ لا وجه له ظاهراً إلّا ملاحظة كون الوضوء أمراً واحداً يطلب منه أمر واحد غير قابل للتبعيض، أعني الطهارة.

---

(٣٤٨) يعني: أنّ القرينة على اعتبار الشارع للوضوء شيئاً واحداً هو جعل قاعدة الفراغ ضابطة لحكم الشكّ في أجزائه قبل الفراغ منه وبعده، لا قبل الفراغ عن الجزء وبعده (أوثق الوسائل، ص٥٥٢).

١. منهم الشهيد الثاني في روض الجنان، ج ٢، ص ٩٣٤.

٢. تقدّم في الصفحة: ٦٠٠ ـ ٦٠١.

٣. تقدّم في الصفحة: ٦٠٣ ـ ٦٠٤.

الموضع الخامس

هل تجرى القاعدة في الشروط كما تجري في الأجزاء

ذكر بعض الأساطين: أنّ حكم الشك في الشروط بالنسبة إلى الفراغ عن المشروط ـ بل الدخول فيه، بل الكون على هيئة الداخل ـ حكم الأجزاء في عدم الالتفات، فلا اعتبار بالشكّ في الوقت والقبلة واللباس والطهارة بأقسامها والاستقرار ونحوها، بعد الدخول في الغاية. ولا فرق بين الوضوء وغيره[1]، انتهى. وتبعه بعض من تأخّر عنه[2]. واستقرب في مقام آخر إلغاء الشكّ في الشرط بالنسبة إلى غير ما دخل فيه من الغايات[3]. وما أبعد ما بينه وبين ما ذكره بعض الأصحاب، كصاحب المدارك[4] وكاشف اللثام[5] من اعتبار الشكّ في الشرط، حتّى بعد الفراغ عن المشروط، فأوجب إعادة المشروط.

الأقوى التفصيل

والأقوى: التفصيل بين الفراغ عن المشروط فيلغو الشكّ في الشرط بالنسبة إليه؛ لعموم لغويّة الشكّ في الشيء بعد التجاوز عنه، وأمّا بالنسبة إلى مشروط آخر لم يدخل فيه، فلا ينبغي الإشكال في اعتبار الشكّ فيه؛ لأنّ الشرط المذكور من حيث كونه شرطاً لهذا المشروط لم يتجاوز عنه، بل محلّه باقٍ،

---

١. هو كاشف الغطاء في كشف الغطاء، ج ٣، ص ٣٦٧.
٢. منهم النجفي في جواهر الكلام، ج ٢، ص ٣٦٣.
٣. كشف الغطاء، ج ٢، ص ١٠٢ وما بعدها.
٤. مدارك الأحكام، ج ٨، ص ١٤١.
٥. كشف اللثام، ج ٥، ص ٤١١.

فالشكّ في تحقّق شرط هذا المشروط شكٌّ في الشيء قبل تجاوز محلّه.

وربما بنى بعضهم ذلك(٣٤٩) على أنّ معنى عدم العبرة بالشكّ في الشيء بعد تجاوز المحلّ، هو البناء على الحصول مطلقاً ولو لمشروط آخر، أو يختصّ بالمدخول[١].

معنى عدم العبرة بالشكّ بعد تجاوز المحلّ

أقول: لا إشكال في أنّ معناه البناء على حصول المشكوك فيه، لكن بعنوانه الذي يتحقّق معه تجاوز المحلّ، لا مطلقاً. فلو شكّ في أثناء العصر في فعل الظهر بنى على تحقّق الظهر بعنوان أنّه شرط للعصر ولعدم وجوب العدول إليه، لا على تحقّقه مطلقاً، حتّى لا يحتاج إلى إعادتها بعد فعل العصر. فالوضوء المشكوك فيما نحن فيه إنّما فات محلّه من حيث كونه شرطاً للمشروط المتحقّق، لا من حيث كونه شرطاً للمشروط المستقبل.

ومن هنا يظهر أنّ الدخول في المشروط أيضاً لا يكفي في إلغاء الشكّ في الشرط، بل لابدّ من الفراغ عنه؛ لأنّ نسبة الشرط إلى جميع أجزاء المشروط نسبة واحدة، وتجاوز محلّه باعتبار كونه شرطاً للأجزاء الماضية، فلابدّ من إحرازه للأجزاء المستقبلة.

نعم، ربما يدّعى في مثل الوضوء: أنّ محلّ إحرازه لجميع أجزاء الصلاة قبل الصلاة، لا عند كلّ جزء.

---

(٣٤٩) أي: الشكّ في الشرط بالنسبة إلى الغايات الأُخر؛ وقوله: «هو البناء على الحصول مطلقاً» فيعمّ جميع الغايات المدخول فيها وغيره. وقوله: «بعنوان أنّه شرط»؛ فإنّ محلّ الظهر باعتبار أنّها شرط للعصر إنّما هو قبلها، وأمّا باعتبار أنّها واجب في نفسها، فمحلّها باق ما لم يخرج الوقت، ولذا يجب الإتيان بها بعد العصر لو نسيها. قوله: «وتجاوز محلّه» مبتدأ خبره قوله: «باعتبار» (أوثق الوسائل، ص٥٥٥).

---

١. كشف الغطاء، ج ٢، ص ١٠٣.

التفصيل بين الوضوء ونحوه وبين غيره

ومن هنا قد يفصّل بين ما كان من قبيل الوضوء ممّا يكون محلّ إحرازه قبل الدخول في العبادة، وبين غيره ممّا ليس كذلك، كالاستقبال والنيّة، فإنّ إحرازهما ممكن في كلّ جزء، وليس المحلّ الموظّف لإحرازهما قبل الصلاة بالخصوص، بخلاف الوضوء. وحينئذٍ: فلو شكّ في أثناء الصلاة في الستر أو الساتر وجب عليه إحرازه في أثناء الصلاة للأجزاء المستقبلة.

والمسألة لا تخلو عن إشكال، إلّا أنّه ربما يشهد لما ذكرنا ـ من التفصيل بين الشكّ في الوضوء في أثناء الصلاة، وفيه بعدها ـ صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يكون على وضوءٍ ثمّ يشكّ، على وضوءٍ هو أم لا؟ قال: «إذا ذكرها (٣٥٠) وهو في صلاته انصرف وأعادها، وإن ذكر وقد فرغ من صلاته أجزأه ذلك»[١] بناءً على أنّ مورد السؤال الكون على الوضوء باعتقاده ثمّ شكّ في ذلك.

---

(٣٥٠) يعني: حالة شكّه، وقوله: «بناءً على»، بأن كان مورد السؤال من قبيل الشكّ الساري لا الشكّ المعتبر في مورد الاستصحاب؛ فإنّه ـ حينئذٍ ـ لا دخل له بما نحن فيه (أوثق الوسائل، ص ٥٥٥).

---

١. قرب الإسناد، ص ١٧٧، ح ٦٥١؛ مسائل علي بن جعفر عليه السلام، ص ٢٠٦، ح ٤٤٤؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٤٧٣، ح ١٢٥٣.

الموضع السادس

هل يلحق الشكّ في الصحّة بالشكّ في الإتيان؟

إنّ الشكّ في صحّة الشيء المأتي به حكمه حكم الشكّ في الإتيان، بل هو هو؛ لأنّ مرجعه إلى الشكّ في وجود الشيء الصحيح.

ومحلّ الكلام (٣٥١): ما لا يرجع فيه الشكّ إلى الشكّ في ترك بعض ما يعتبر في الصحّة، كما لو شكّ في تحقّق الموالاة المعتبرة في حروف الكلمة، أو كلمات الآية.

لكنّ الإنصاف: أنّ الإلحاق لا يخلو عن إشكال؛ لأنّ الظاهر من أخبار الشكّ في الشيء اختصاصها بغير هذه الصورة، إلّا أن يدّعى تنقيح المناط، أو يُستند فيه إلى بعض ما يستفاد منه العموم، مثل موثّقة ابن أبي يعفور[١]، أو يُجعل أصالة الصحّة في فعل الفاعل المريد للصحيح أصلاً برأسه، ومدركه ظهور حال المسلم.

---

(٣٥١) حاصله: أنّه كان محلّ الكلام في الموضع الخامس هو الشكّ في الشروط التي لها وجود مستقلّ مع قطع النظر عن مشروطها كالطهارة والاستقبال ونحوهما حتّى تكون بنفسها مورداً للشكّ في الوجود، فتجري فيها القاعدة وإن قلنا بعدم شمولها للشكّ في الصحّة. وفي هذا الموضع ما لم يكن كذلك بل يعدّ المشكوك فيه من كيفيّات المشروط وموجوداً بوجوده كأداء الحروف من المخارج والموالاة ونحوهما (أوثق الوسائل، ص ٥٥٥).

---

١. تقدّمت في الصفحة: ٥٩٥، الهامش ٣.

قال فخر الدين في الإيضاح في مسألة الشكّ في بعض أفعال الطهارة: إنّ الأصل في فعل العاقل المكلّف الذي يقصد براءة ذمته بفعل صحيح وهو يعلم الكيفية والكمّية الصحّة[1]. انتهى.

ويمكن استفادة اعتباره من عموم من التعليل المتقدّم في قوله ﷺ: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ»[2] فإنّه بمنزلة صغرى لقوله فإذا كان أذكر فلا يترك ما يعتبر في صحّة عمله الذي يريد به إبراء ذمته؛ لأنّ الترك سهواً خلاف فرض الذكر وعمداً خلاف إرادة الإبراء.

---

١. إيضاح الفوائد، ج ١، ص ٤٣.

٢. تقدم تخريجه في الصفحة: ٥٩٤، الهامش ١.

الموضع السابع

المراد من الشكّ في موضوع هذه القاعدة

الظاهر أنّ المراد بالشكّ في موضوع هذا الأصل هو الشكّ الطارئ بسبب الغفلة عن صورة العمل. فلو علم كيفيّة غسل اليد، وأنّه كان بارتماسها في الماء، لكن شكّ في أنّ ما تحت خاتمه ينغسل بالارتماس أم لا. ففي الحكم بعدم الالتفات، وجهان:

من إطلاق بعض الأخبار، ومن التعليل بقوله ﷺ: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ»؛ فإنّ التعليل يدلّ على تخصيص الحكم بمورده(٣٥٢) مع عموم السؤال، فيدلّ على نفيه عن غير مورد العلة.

عدم الفرق بين أن يكون المحتمل الترك نسياناً أو تعمّداً

نعم، لا فرق بين أن يكون المحتمل ترك الجزء نسياناً أو تركه تعمّداً، والتعليل المذكور بضميمة الكبرى المتقدّمة يدلّ على نفي الاحتمالين. ولو كان الشكّ من جهة احتمال وجود الحائل على البدن ففي شمول الأخبار له، الوجهان.

نعم، قد يجري هنا أصالة عدم الحائل، فيحكم بعدمه حتّى لو لم يفرغ عن الوضوء، بل لم يشرع في غسل موضع احتمال الحائل، لكنّه من الأُصول المثبتة. وقد ذكرنا بعض الكلام في ذلك في بعض الأُمور المتقدّمة[1].

---

(٣٥٢) يعني: مورد التعليل، وهو ما يتحقّق فيه الأذكريّة. والسؤال في الرواية وإن كان عامّاً إلّا أنّ خصوصية العلّة من حيث أظهريّتها مقدّمة على عموم السؤال (أوثق الوسائل. ص٥٥٥).

---

١. تقدّم في الصفحة: ٥٤١ـ٥٤٩، الأمر الخامس.

المسألة الثالثة
في أصالة الصحّة في فعل الغير

أصالة الصحة من الأصول المجمع عليها بين المسلمين

وهي في الجملة من الأُصول المجمع عليها فتوىً وعملاً بين المسلمين، فلا عبرة في موردها بأصالة الفساد المتّفق عليها عند الشكّ، إلّا أنّ معرفة مواردها ومقدار ما يترتّب عليها من الآثار، ومعرفة حالها عند مقابلتها لما عدا أصالة الفساد من الأُصول يتوقّف على بيان مدركها من الأدلّة الأربعة.

مدرك أصالة الصحة

ولابدّ من تقديم ما فيه إشارة إلى هذه القاعدة في الجملة من الكتاب والسنّة.

أمّا الكتاب فمنه آيات:

الاستدلال بالآيات والمناقشة فيه

منها: قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾[1] بناءً على تفسيره بما عن الكافي: من قوله ﷺ: «لاتقولوا إلّا خيراً حتّى تعلموا ما هو»[2]. ولعلّ مبناه (٣٥٣) على إرادة الظنّ والاعتقاد من القول.

---

(٣٥٣) أي: مبنى التفسير ـ ولو لم يكن مبنياً على ذلك ـ كان مفادها النهي عن التكلّم في حقّ الغير بالسوء بمجرّد رؤية ما يصلح للخير والشر، فالمراد من ظنّ الخير في عملهم ترتيب آثار الصحّة عليها. وقوله: «فإنّ ظنّ السوء إثم»، فحمل فعل المسلم على

---

١. البقرة (٢): ٨٣.

٢. الكافي، ج ٢، ص ١٦٤، ح ٩؛ وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ٣٤١، ح ٢١٧١٠.

ومنها: قوله تعالى: ﴿ٱجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ﴾[١]، فإنّ ظنّ السوء إثم، وإلّا لم يكن شيء من الظنّ إثماً.

ومنها: قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[٢] بناءً على أنّ الخارج من عمومه ليس إلّا ما علم فساده؛ لأنّه المتيقّن وكذا قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ﴾[٣].

والاستدلال بهما ضعيف، وأضعف منه دعوى دلالة الآيتين الأُوليين.

وأمّا السنّة(٣٥٤):

الاستدلال بالأخبار

فمنها: ما في الكافي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «ضع أمر أخيك على أحسنه حتّى يأتيك ما يغلبك منه ولا تظنَّنَّ بكلمة خرجت من أخيك سوءاً وأنت تجد لها في الخير محملاً»[٤].

ومنها: قول الصادق عليه السلام لمحمّد بن الفضيل: «يا محمّد، كذّب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة أنّه قال، وقال: لم أقل، فصدّقه وكذّبهم»[٥].

الفاسد ظنّ السوء في حقّه فيكون آثماً فيجب الحمل على الصحة. قوله: «والاستدلال بهما ضعيف»؛ لضعف التمسّك بالعمومات في الشبهات المصداقية. قوله: «وأضعف منه»؛ إذ لا دلالة فيهما على المدّعى أصلاً؛ لأنّ مساقهما مساق الأخبار الآتية (أوثق الوسائل، ص ٥٦٢).

(٣٥٤) بتقريب أنّ المراد بوضع الفعل على الأحسن، أو تصديق المؤمن فيه، أو عدم اتّهامه فيه هو حمله على الصحيح في مقابل الحمل على الفاسد، وقوله: «انمات» أي: ذاب (مشكيني).

---

١. الحجرات (٤٩): ١٢.

٢. المائدة (٥): ١.

٣. النساء (٤): ٢٩.

٤. الكافي، ج ٢، ص ٣٦٢، ح ٣؛ الأمالي للصدوق، ص ٣٠٤، المجلس ٥٠، ح ٨؛ تحف العقول، ص ٣٦٨؛ وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٣٠٢، ح ١٦٣٦١.

٥. الكافي، ج ٨، ص ١٤٧، ح ١٢٥؛ عقاب الأعمال، ص ٢٩٥، ح ١؛ وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٢٩٥، ح ١٦٣٤٣.

ومنها: ما ورد مستفيضاً: «أنّ المؤمن لا يتّهم أخاه»[١] و: «أنّه إذا اتّهم أخاه انماث الإيمان في قلبه كما ينماث الملح في الماء»[٢] و: «أنّ من اتّهم أخاه فلا حرمة بينهما»[٣] و: «أنّ من اتّهم أخاه فهو ملعون ملعون»[٤] إلى غير ذلك من الأخبار المشتملة على هذه المضامين، أو ما يقرب منها هذا.

المناقشة في دلالة الأخبار

ولكنّ الإنصاف: عدم دلالة هذه الاخبار إلّا على أنّه لابدّ (٣٥٥) من أن يحمل ما يصدر من الفاعل على الوجه الحسن عند الفاعل، ولا يحمل على الوجه القبيح عنده، وهذا غير ما نحن بصدده؛ فإنّه إذا فرض دوران العقد الصادر منه بين كونه صحيحاً أو فاسداً لا على وجه قبيح، بل فرضنا الأمرين في حقّه مباحاً، كبيع الراهن بعد رجوع المرتهن عن الإذان واقعاً، أو قبله؛ فإنّ الحكم بأصالة عدم ترتّب الأثر على البيع مثلاً، لا يوجب خروجاً عن الأخبار المتقدّمة الآمرة بحسن الظنّ بالمؤمن في المقام، خصوصاً إذا كان المشكوك فعل غير المؤمن، أو فعل المؤمن الذي يعتقد بصحّة ما هو الفاسد عند الحامل.

ثمّ لو فرضنا أنّه يلزم من الحَسَن ترتيب الآثار ومن القبيح عدم الترتيب ـ كالمعاملة المردّدة بين الربوية وغيرها ـ لم يلزم (٣٥٦) من الحمل على

---

(٣٥٥) حاصله: دعوى ظهور الأخبار المذكورة في الحمل على الحسن من حيث التكليف بمعنى الجواز وعدم الحرمة، لا على الحسن من حيث الوضع؛ أعني: الصحة في مقابل الفساد (أوثق الوسائل، ص٥٦٢).

(٣٥٦) لعدم عموم التنزيل في تلك الأخبار، فهي تدلّ على الحكم بالحلّية والجواز فقط لا ترتيب جميع آثار الجائز على الفعل (مشكيني).

---

١. الخصال، ص ٦٢٢، باب الواحد إلى المائة، ح ١٠؛ تحف العقول، ص ١١٢؛ بحار الأنوار، ج ٧٢، ص ١٩٤، ح ٤.

٢. الكافي، ج ٢، ص ٣٦١، ح ١؛ الخصال، ص ٦٢٣، ح ١٦٣٥٩؛ تحف العقول، ص ١١٤؛ مشكاة الأنوار، ص ١٠٤؛ وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٣٠٣، ح ١٦٣٥٩.

٣. الكافي، ج ٢، ص ٣٦١، ح ٢؛ وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٣٠٢، ح ١٦٣٦٠.

٤. عدّة الداعي، ص ١٨٧؛ وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٢٣١، ح ١٦١٦٥.

الحَسَن بمقتضى تلك الأخبار، الحكم بترتب الآثار؛ لأنّ مفادها الحكم بصفة الحُسن في فعل المؤمن، بمعنى عدم الحرج في فعله، لا ترتيب جميع آثار ذلك الفعل الحسن، ألا ترى أنّه لو دار الأمر بين كون الكلام المسموع من مؤمن بعيدٍ سلاماً، أو تحية، أو شتماً، لم يلزم من الحمل على الحسن وجوب ردّ السلام.

مما يؤيد عدم دلالة الأخبار

وممّا يؤيّد (٣٥٧) ما ذكرنا جمعُ الإمام عليه السلام في رواية محمّد بن الفضيل بين تكذيب خمسين قسامة ـ أعني البيّنة العادلة ـ وتصديق الأخ المؤمن[١]؛ فإنّه ممّا لا يمكن إلّا بحمل تصديق المؤمن على الحكم بمطابقة الواقع المستلزم لتكذيب القسامة ـ بمعنى المخالفة للواقع ـ مع الحكم بصدقهم في اعتقادهم؛ لأنّهم أولى بحسن الظنّ بهم من المؤمن الواحد، فالمراد من تكذيب السمع والبصر، تكذيبهما فيما يفهمان من ظواهر بعض الأفعال من القبح، كما إذا ترى شخصاً ظاهر الصحّة يشرب الخمر في مجلس يظنّ أنّه مجلس الشرب.

وكيف كان: فعدم وفاء الأخبار بما نحن بصدده أوضح من أن يحتاج إلى

---

(٣٥٧) وجه التأييد: أنّه لو كان المراد من الأخبار المتقدّمة حمل فعل المسلم على الصحيح وضعاً، لنافتها هذه الأخبار الناهية عن حسن الظنّ والوثوق.

قوله: «فإنّ صرعة الاسترسال» الصرع: الطرح على الأرض، والاسترسال: الطمأنينة والوثوق: «ولا تستقال» أي: غير قابل للإقالة والتدارك. وقوله: «خزيه» أي: أمر قبيح. قوله: «فقد غرر» أي: أوقع نفسه في الغفلة، وقوله: «فلا تبغ» أي: لا تطلبه باستعمال الحسد. «ولا تحقّق»: أي: بالتجسّس والفحص عن وقوع المظنون، أو بترتيب آثار الواقع عليه، و: «فامض» أي: في عملك؛ فإنّ الطيرة يذهبها التوكّل (أوثق الوسائل، ص٥٦٣).

---

١. تقدّمت في الصفحة: ٦١٣، الهامش ٥.

البيان، حتّى المرسل الأوّل، بقرينة ذكر الأخ، وقوله: «ولا تظنّنَ... إلخ»[١].

مـمّا يـؤيّد عدم الدلالة أيضاً

وممّا يؤيّد ما ذكرنا أيضاً ما ورد في غير واحد من الروايات: من عدم جواز الوثوق بالمؤمن كلّ الوثوق، مثل: رواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تثقنّ بأخيك كلّ الثقة؛ فإنّ صرعة الاسترسال لا تستقال»[٢].

وما في نهج البلاغة: «إذا استولى الصلاح على الزمان وأهله ثمّ أساء رجل الظنّ برجل لم تظهر منه حوبةٌ فقد ظَلَمَ، وإذا استولى الفساد على الزمان وأهله، فأحسن رجل الظنّ برجل فقد غرّر»[٣].

وفي معناه قول أبي الحسن عليه السلام في رواية محمّد بن هارون الجلّاب: «إذا كان الجور أغلب من الحقّ لا يحلّ لأحدٍ أن يظنّ بأحد خيراً حتّى يعرف ذلك منه»[٤].

إلى غير ذلك ممّا يجده المتتبّع؛ فإن الجمع بينها وبين الأخبار المتقدّمة يحصل بأن يراد من الاخبار: ترك ترتيب آثار التهمة، والحمل على الوجه الحسن من حيث مجرّد الحسن، والتوقّف فيه من حيث ترتيب سائر الآثار.

ويشهد له ما ورد من: «أنّ المؤمن لا يخلو عن ثلاثة: الظنّ والحسد والطيرة، فإذا حسدت فلا تبغ وإذا ظننت فلا تحقّق وإذا تطيّرت فَامضِ»[٥].

١. تقدّم في الصفحة: ٦١٣، الهامش ٤.
٢. الكافي، ج ٢، ص ٦٧٢؛ الأمالي للصدوق، ص ٦٦٩، المجلس ٩٥، ح ٧؛ تحف العقول، ص ٣٥٧؛ مشكاة الأنوار، ص ٣٧٠، ح ١٢١٩؛ وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ١٤٦، ح ١٥٨٩٥.
٣. نهج البلاغة، ص ٤٨٩، الحكمة ١١٠؛ غرر الحكم، ص ٢٦٣، ح ٥٦٧٠؛ بحار الأنوار، ج ٧٢، ص ١٩٧، ح ١٨.
٤. الكافي، ج ٥، ص ٢٩٨، ح ٢؛ تحف العقول، ص ٤٠٩؛ وسائل الشيعة، ج ١٩، ص ٨٨، ح ٢٤٢١٦.
٥. تحف العقول، ص ٥٠؛ بحار الأنوار، ج ٥٥، ص ٣٢٠، ذيل الحديث ٩؛ كنز العمّال، ج ١٦، ص ٢٨ ـ ٢٧، ح ٤٣٧٨٩، مع تفاوت يسير لما في المتن.

الثالث: الإجماع القولي والعملي

الاستدلال بالإجماع القولي

أمّا القولي: فهو مستفاد من تتبّع فتاوى الفقهاء في موارد كثيرة؛ فإنّهم لا يختلفون في أنّ قول مدّعي الصحّة في الجملة مطابق للأصل[١]، وإن اختلفوا في ترجيحه على سائر الأُصول، كما ستعرف[٢].

الاستدلال بالإجماع العملي

وأمّا العملي فلا يخفى على أحد أنّ سيرة المسلمين في جميع الأعصار على حمل الأعمال على الصحيح، وترتّب آثار الصحّة في عباداتهم ومعاملاتهم، ولا أظنّ أحداً ينكر ذلك إلّا مكابرة.

الرابع: العقل المستقلّ

الاستدلال بالعقل

الحاكم بأنّه لو لم يُبنَ على هذا الأصل لزم اختلال نظام (٣٥٨) المعاد والمعاش، بل الاختلال الحاصل من ترك العمل بهذا الأصل أزيد من الاختلال الحاصل من ترك العمل بـ: «يد المسلمين» مع أنّ الإمام عليه السلام قال لحفص بن غياث ـ بعد الحكم بأنّ اليد دليل الملك، ويجوز الشهادة بالملك بمجرّد اليد ـ: «أنّه لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق»[٣]، فيدلّ بفحواه على اعتبار أصالة الصحّة في أعمال المسلمين.

مضافاً إلى دلالته بظاهر اللفظ؛ حيث إنّ الظاهر أنّ كلّ ما لولاه لزم الاختلال فهو حقّ؛ لأنّ الاختلال باطل، والمستلزم للباطل باطل، فنقيضه

---

(٣٥٨) لأنّ اعتبار السوق واليد، والايتمان بالنوّاب والوكلاء، وصحّة الاقتداء وغيرها من جزئيات هذه القاعدة (أوثق الوسائل، ص٥٦٣).

---

١. منهم النراقي في عوائد الأيام، ص ٢٢١ وما بعدها، عائدة ٢٣.

٢. يأتي في الصفحة: ٦٣١ وما بعدها.

٣. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٥٩٢، الهامش ١.

حقّ، وهو اعتبار أصالة الصحّة عند الشكّ في صحّة ما صدر عن الغير.

ويشير إليه أيضاً ما ورد من نفي الحرج[١]، وتوسعة الدين[٢]، وذمّ من ضيّقوا على أنفسهم بجهالتهم[٣].

---

١. المائدة (٥): ٦.

٢. البقرة (٢): ٢٨٦.

٣. الكافي، ج ٢، ص ٤٠٥، ح ٦؛ الفقيه، ج ١، ص ٢٥٨، ح ٧٩١. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣٦٨، ح ١٥٢٩؛ قرب الإسناد، ص ٣٨٥، ح ١٣٥٨؛ وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٤٩١، ح ٤٢٦٢.

وينبغي التنبيه على أُمور

الأوّل

أنّ المحمول عليه فعل المسلم هل الصحّة باعتقاد الفاعل أو الصحّة الواقعية؟

فلو علم أنّ معتقَد الفاعل ـ اعتقاداً يعذر فيه ـ صحّة البيع أو النكاح بالفارسي في العقد، فشكّ فيما صدر عنه، مع اعتقاد الشاكّ اعتبار العربيّة، فهل يحمل على كونه واقعاً بالعربي، حتّى إذا ادّعي عليه أنّه أوقعه بالفارسي، وادّعى هو أنّه أوقعه بالعربي، فهل يحكم الحاكم المعتقد بفساد الفارسي، بوقوعه بالعربي أم لا؟ وجهان، بل قولان:

ظاهر المشهور لزوم الحمل على الصحّة الواقعيّة

ظاهر المشهور الحمل على الصحّة الواقعية[1]. فإذا شكّ المأموم في أنّ الإمام المعتقد لعدم وجوب السورة قرأها أم لا؟ جاز له الائتمام به، وإن لم يكن له ذلك إذا علم بتركها.

ظاهر بعض المتأخّرين لزوم الحمل بالصحّة باعتقاد الفاعل

ويظهر من بعض المتأخّرين خلافه[2].

والمسألة محلّ إشكال: من إطلاق الأصحاب (٣٥٩)، ومن عدم مساعدة

(٣٥٩) يعني: للصحّة. وإطلاقها ظاهر في الصحّة الواقعية. قوله: «مع ما عرفت» من الخلاف في المسألة. قوله: «بالحمل على الصحّة» أي: الواقعية في غير مورد اعتقاد الفاعل للصحّة (أوثق الوسائل، ص ٥٦٤).

١. عوائد الأيام، ص ٢٣٦.

٢. مدارك الأحكام، ج ٧، ص ٣١٥.

أدلّتهم؛ فإنّ العمدة الإجماع ولزوم الاختلال. والإجماع الفتوائي مع ما عرفت مشكل، والعملي في مورد العلم باعتقاد الفاعل للصحّة أيضاً مشكل، والاختلال يندفع بالحمل على الصحّة في غير المورد المذكور.

صور المسألة

وتفصيل المسألة أنّ الشاكّ في الفعل الصادر من غيره: إمّا أن يكون عالماً بعلم الفاعل بصحيح الفعل وفاسده، وإمّا أن يكون عالماً بجهله، وعدم علمه، وإمّا أن يكون جاهلاً بحاله.

١. أن يعلم كون الفاعل عالماً بالصحّة والفساد

فإن علم بعلمه بالصحيح والفاسد فإمّا أن يَعلم بمطابقة اعتقاده لاعتقاد الشاكّ أو يعلم مخالفته أو يجهل الحال.

لا إشكال في الحمل في الصورة الأُولى.

وأمّا الثانية، فإن لم يتصادق اعتقادهما بالصحّة في فعل ـ كأن اعتقد أحدهما وجوب الجهر بالقراءة يوم الجمعة والآخر وجوب الإخفات ـ فلا إشكال في وجوب الحمل على الصحيح باعتقاد الفاعل. وإن تصادق ـ كمثال العقد بالعربي والفارسي ـ فإن قلنا: إنّ العقد بالفارسي منه سبب لترتّب الآثار عليه من كلّ أحد حتّى المعتقد بفساده فلا ثمرة في الحمل على معتقَد الحامل أو الفاعل. وإن قلنا بالعدم ـ كما هو الأقوى ـ ففيه الإشكال المتقدّم، من تعميم الأصحاب في فتاويهم وفي بعض معاقد إجماعاتهم على تقديم قول مدّعي الصحّة، ومن اختصاص الأدلّة بغير هذه الصورة. وإن جهل الحال، فالظاهر الحمل؛ لجريان الأدلّة، بل يمكن جريان الحمل على الصحّة في اعتقاده، فيحمل على كونه مطابقاً لاعتقاد الحامل؛ لأنّه الصحيح، وسيجيء الكلام فيه[1].

٢. أن يعلم بجهل الفاعل وعدم علمه بالصحيح والفاسد

وإن كان عالماً بجهله بالحال وعدم علمه بالصحيح والفاسد، ففيه أيضاً

---

١. يأتي في الصفحة: ٦٣٤ وما بعدها.

الإشكال المتقدّم، خصوصاً إذا كان جهله مجامعاً للتكليف بالاجتناب، كما إذا علمنا أنّه أقدم على بيع أحد المشتبهين بالنجس، إلّا أنّه يحتمل أن يكون قد اتّفق المبيع غير نجس.

٣. أن يكون جاهلاً بحال الفاعل

وكذا إن كان جاهلاً بحاله. إلّا أنّ الإشكال في بعض هذه الصور أهون(٣٦٠) منه في بعض، فلابُدّ من التتبّع والتأمّل.

---

(٣٦٠) بل لا ينبغي الإشكال في الصورة الأخيرة وسابقتها؛ إذ الغالب في موارد الحاجة إلى إعمال هذا الأصل إنّما هو في صورة الجهل بحال الفاعل أو العلم بجهله؛ فإنّ ابتلاء عموم الناس إنّما هو بأفعال العوامّ المخالطين معهم من الرجال والنساء من أهل الصحاري والبراري والأسواق الذين لا يعرفون أحكام المعاملات والطهارات والعبادات مع استقرار السيرة على إمضاء أعمالهم وحملها على الصحيح. فالأقوى لزوم الحمل على الصحيح مع احتماله مطلقاً إلّا في صورة العلم بمخالفة اعتقاد العامل وعدم تصادق الاعتقادين (الفوائد الرضوية، المحقّق الهمداني، ص٤٧٠).

الأمر الثاني

هل يعتبر في جريان أصالة الصحّة في العقود استكمال أركان العقد؟

أنّ الظاهر من المحقّق الثاني أنّ أصالة الصحّة إنّما تجري في العقود بعد استكمال العقد للأركان.

قال في «جامع المقاصد»: «لا شكّ في أنّه إذا حصل الاتّفاق على حصول جميع الأُمور المعتبرة في العقد ـ من الإيجاب والقبول من الكاملين، وجريانهما على العوضين المعتبرين ـ ووقع الاختلاف في شرط مفسدٍ، فالقول قول مدّعي الصحّة بيمينه؛ لأنّه الموافق للأصل؛ لأنّ الأصل عدم ذلك المفسد، والأصل في فعل المسلم الصحّة. أمّا إذا حصل الشكّ في الصحّة والفساد في بعض الأُمور المعتبرة وعدمه، فإنّ الأصل لا يثمر هنا؛ فإنّ الأصل عدم السبب الناقل. ومن ذلك ما لو ادّعى أنّي اشتريت العبد، فقال: بعتك الحرّ»[1]. انتهى.

كلام المحقق الثاني في باب الإجارة

الأقوى التعميم وعدم اعتبار استكمال الأركان

أقول: والأقوى ـ بالنظر إلى الأدلّة السابقة من السيرة ولزوم الاختلال ـ هو التعميم؛ ولذا لو شكّ المكلّف أنّ هذا الذي اشتراه هل اشتراه في حال صغره؟ بنى على الصحّة.

ثمّ إنّ تقديم قول منكر الشرط المفسد ليس لتقديم قول مدّعي الصحّة، بل لأنّ القول قول منكر الشرط، صحيحاً كان أو فاسداً؛ لأصالة عدم الاشتراط. ولا دخل لهذا بحديث أصالة الصحّة وإن كان مؤدّاه صحّة العقد فيما كان الشرط المدّعى مفسداً، هذا. ولابدّ من التأمّل والتتبّع.

---

١. جامع المقاصد، ج ٧، ص ٣٠٧ـ ٣٠٨.

الأمر الثالث

صحّة كلّ شيء بحسبه، وباعتبار آثار نفسه

أنّ هذا الأصل إنّما يثبت صحّة الفعل إذا وقع الشكّ في بعض الأُمور، المعتبرة شرعاً في صحّته، بمعنى ترتّب الأثر المقصود منه عليه، فصحّة كلّ شيء بحسبه. مثلاً، صحّة الايجاب عبارة عن كونه بحيث لو تعقّبه قبول صحيح لحصل أثر العقد في مقابل فاسده الذي لا يكون كذلك، كالإيجاب بالفارسي، بناءً على القول باعتبار العربيّة، فلو تجرّد الإيجاب عن القبول لم يوجب ذلك فساد الايجاب. فإذا شُكّ في تحقّق القبول من المشتري ـ بعد العلم بصدور الايجاب من البايع ـ فلا تقضي أصالة الصحّة في الإيجاب بوجود القبول؛ لأنّ القبول معتبر في العقد، لا في الإيجاب.

وكذا لو شُكّ في تحقّق القبض في الهبة أو في الصرف أو السلم ـ بعد العلم بتحقّق الايجاب والقبول ـ لم يحكم بتحقّقه من حيث أصالة صحّة العقد. وكذا لو شكّ في إجازة المالك لبيع الفضولي لم يصحّ إحرازها بأصالة الصحّة.

وأولى[٣٦١] بعدم الجريان ما لو كان العقد في نفسه لو خلّي وطبعه مبنيّاً على الفساد، بحيث يكون المصحّح طارئاً عليه، كما لو ادّعى بايع الوقف وجود المصحّح له، وكذا الراهن أو المشتري من الفضولي إجازة المرتهن والمالك.

---

(٣٦١) لأنّ اصالة عدم المصحّح في سائر الفروع معارضة بأصالة عدم وجود المفسد، بخلافها هنا (أوثق الوسائل، ص ٥٧٠).

ممّا يتفرّع على ما ذكرنا

وممّا يتفرّع على ذلك أيضاً أنّه لو اختلف المرتهن الآذن في بيع الرهن والراهن البايع له ـ بعد اتّفاقهما على رجوع المرتهن عن إذنه ـ في تقدّم الرجوع على البيع فيفسد، أو تأخّره فيصحّ، فلا يمكن أن يقال ـ كما قيل ـ من أنّ أصالة صحّة الإذن تقضي بوقوع البيع صحيحاً[1]، ولا أنّ أصالة صحّة الرجوع تقضي بكون البيع فاسداً؛ لأنّ الإذن والرجوع كليهما قد فُرض وقوعهما على الوجه الصحيح، وهو صدوره عمّن له أهليّة ذلك والتسلّط عليه.

فمعنى ترتّب الأثر عليهما أنّه لو وقع فعل المأذون عقيب الإذن وقبل الرجوع ترتّب عليه الأثر، ولو وقع فعله بعد الرجوع كان فاسداً، أمّا لو لم يقع عقيب الأوّل فعلٌ، بل وقع في زمان ارتفاعه، ففساد هذا الواقع لا يُخلّ بصحّة الإذن، وكذا لو فُرض عدم وقوع الفعل عقيب الرجوع، فانعقد صحيحاً، فليس هذا من جهة فساد الرجوع، كما لا يخفى.

نعم، بقاء الإذن إلى أن يقع البيع قد يقضي بصحّته، وكذا أصالة عدم البيع قبل الرجوع ربما يقال إنّهما تقضي بفساده، لكنّهما لو تمّا(٣٦٢) لم يكونا من أصالة صحّة الإذن، بناءً على أنّ عدم وقوع البيع بعده يوجب لغويّته، ولا من أصالة صحّة الرجوع التي تمسّك بها بعض المعاصرين[2]، تبعاً لبعض.

والحقّ في المسألة ما هو المشهور: من الحكم بفساد البيع وعدم جريان

(٣٦٢) إشارة إلى كونهما مثبتين مع كونهما استصحابين، لا أصالتي الصحّة (أوثق الوسائل، ص ٥٧٠).

١. القائل هو النجفي في جواهر الكلام، ج ٢٥، ص ٢٦٧.

٢. هو النجفي جواهر الكلام، ج ٢٥، ص ٢٦٧.

أصالة الصحّة في المقام[1]، لا في البيع ـ كما استظهره الكركي[2] ـ ولا في الإذن، ولا في الرجوع.

أمّا في البيع، فلأنّ الشكّ إنّما وقع في رضا من له الحقّ وهو المرتهن، وقد تقدّم[3] أنّ صحّة الإيجاب والقبول لا تقضي بتحقّق الرضا ممّن يعتبر رضاه، سواء كان مالكاً ـ كما في البيع الفضولي ـ أم كان له حقّ في المبيع، كالمرتهن.

وأمّا في الإذن، فلما عرفت: من أنّ صحّته تقضي بصحّة البيع إذا فرض وقوعه عقيبه، لا بوقوعه.

كما أنّ صحّة الرجوع تقضي بفساد ما يفرض وقوعه بعده، لا أنّ البيع وقع بعده. والمسألة بعد محتاجة إلى التأمّل بعد التتبّع في كلمات الأصحاب.

---

١. راجع مفتاح الكرامة، ج ١١، ص ٣٧٨.

٢. جامع المقاصد، ج ٥، ص ١٦٢.

٣. تقدّم في الصفحة: ٦٢٣ ـ ٦٢٤.

الأمر الرابع

اعتبار إحراز أصل العمل في أصالة الصحّة

أنّ مقتضى الأصل (٣٦٣) ترتيب الشاكّ جميع ما هو من آثار الفعل الصحيح عنده، فلو صلّى شخص على ميّت سقط عنه، ولو غسل ثوباً بعنوان التطهير حكم بطهارته وإن شكّ في شروط الغسل ـ من إطلاق الماء ووروده على النجاسة ـ لا إن علم بمجرّد غسله؛ فإنّ الغسل من حيث هو ليس فيه صحيح وفاسد؛ ولذا لو شوهد من يأتي بصورة عمل من صلاة أو طهارة أو نسك حجّ ولم يعلم قصده تحقّق هذه العبادات لم يحمل على ذلك. نعم، لو أخبر بأنّه كان بعنوان تحقّقه أمكن قبول قوله من حيث إنّه مخبر عادلٌ أو من حيثية أُخرى.

وقد يشكل الفرق بين ما ذكر من الاكتفاء بصلاة الغير على الميّت بحمله

---

(٣٦٣) حاصله: أنّ الفعل المشكوك في صحّته وفساده لابدّ أن يكون له نوعان صحيح وفاسد حتّى يفرض التردّد في الفرد المشتبه بينهما. فما لم يكن له صحيح وفاسد ـ كالغسل بالفتح ـ خارج عن محلّ الكلام؛ إذ مجرّد ملاقاة الماء للثوب وانفساله لا يتّصف إلّا بالوجود والعدم لا الصحّة والفساد. نعم الغسل بقصد التطهير له قسمان.

ثمّ إنّ ما يترتّب على الصحيح من الآثار لا يخلو إمّا أن يكون ترتّبها عليه من حيث كونه فعلاً للفاعل، وإمّا أن يكون أعمّ من ذلك بأن كانت للفعل جهتان: جهة صدور عن الفاعل، وجهة وقوع عن الغير، وتختلف الآثار باختلاف الجهتين.

وقوله: «ولذا لو شوهد» فإنّ مجرّد صدور العمل لا يتّصف إلّا بالوجود والعدم. قوله: «من حيثية أُخرى»: كحمل قوله على الصحّة أو كونه لا يعلم إلّا من قبله (أوثق الوسائل، ص٥٧٠ ـ ٥٧١).

الإشكال في الفرق بين صلاة الغير على الميّت وبين الصلاة عن الميّت تبرّعاً أو بالاجارة

على الصحيح، وبين الصلاة عن الميّت تبرّعاً أو بالإجارة؛ فإنّ المشهور عدم الاكتفاء بها إلّا أن يكون عادلاً.

ولو فرّق بينهما بأنّا لا نعلم وقوع الصلاة من النائب في مقام إبراء الذمّة وإتيان الصلاة على أنّها صلاة؛ لاحتمال تركه لها بالمرّة، أو إتيانه بمجرّد الصورة لا بعنوان أنّها صلاة عنه، اختصّ الإشكال بما إذا علم من حاله كونه في مقام الصلاة وإبراء ذمّة الميّت، إلّا أنّه يحتمل عدم مبالاته بما يخلّ بالصلاة، كما يحتمل ذلك في الصلاة على الميّت، إلّا أن يلتزم بالحمل على الصحّة في هذه الصورة.

وقد حكم بعضهم باشتراط العدالة فيمن يوضّئ العاجز عن الوضوء إذا لم يعلم العاجز بصدور الفعل عن المُوَضِّئ صحيحاً[1]؛ ولعلّه لعدم إحراز كونه في مقام إبراء ذمّة العاجز، لا لمجرّد احتمال عدم مبالاته في الأجزاء والشرائط، كما قد لا يبالي في وضوء نفسه.

توجيه الفرق

ويمكن أن يقال ـ فيما إذا كان الفعل الصادر من المسلم على وجه النيابة عن الغير المكلّف بالعمل أوّلاً وبالذات، كالعاجز عن الحجّ ـ إنّ لفعل النائب عنوانين:

أحدهما: من حيث إنّه فعل من أفعال النائب، ولذا يجب عليه مراعات الأجزاء والشروط (٣٦٤) المعتبرة في المباشرة، وبهذا الاعتبار يترتّب عليه جميع آثار صدور الفعل الصحيح منه، مثل استحقاق الأُجرة وجواز استيجاره ثانياً بناءً على اشتراط فراغ ذمّة الأجير في صحّة استيجاره ثانياً.

---

(٣٦٤) كالجهر والإخفات وستر العورة، وقوله: «بالتسبيب»: كما في مثال الحجّ، والآلة كما في مثال الوضوء (أوثق الوسائل، ص ٥٧١).

---

١. لم نعثر عليه في المصادر.

والثاني: من حيث إنّه فعل للمنوب عنه، حيث إنّه بمنزلة الفاعل بالتسبيب أو الآلة، وكان الفعل بعد قصد النيابة والبدلية قائماً بالمنوب عنه، وبهذا الاعتبار يراعى فيه القصر والإتمام في الصلاة والتمتّع والقران في الحجّ، والترتيب في الفوائت.

والصحّة من الحيثية الأُولى لا تثبت الصحّة من هذه الحيثية الثانية، بل لابدّ من إحراز صدور الفعل الصحيح عنه على وجه التسبيب.

وبعبارة أُخرى: إن كان فعل الغير يسقط التكليف عنه من حيث إنّه فعل الغير كفت أصالة الصحّة في السقوط، كما في الصلاة على الميّت. وإن كان إنّما يسقط التكليف عنه من حيث اعتبار كونه فعلاً له(٣٦٥) ولو على وجه التسبيب ـ كما إذا كلّف بتحصيل فعل بنفسه أو ببدن غيره، كما في استيجار العاجز للحجّ ـ لم تنفع أصالة الصحّة في سقوطه، بل يجب التفكيك بين أثري الفعل من الحيثيتين، فيحكم باستحقاق الفاعل الأُجرة وعدم براءة ذمّة المنوب عنه من الفعل.

لكن يبقى الإشكال(٣٦٦) في استيجار الوليّ للعمل عن الميّت: إذ لا يعتبر فيه قصد النيابة عن الوليّ. وبراءة ذمّة الميّت من آثار صحّة فعل الغير من حيث هو فعله، لا من حيث اعتباره فعلاً للوليّ، فلابدّ أن يكتفى فيه بإحراز إتيان صورة الفعل بقصد إبراء ذمّة الميّت، ويحمل على الصحيح من حيث الاحتمالات الأُخر. ولابدّ من التأمّل في هذا المقام أيضاً بعد التتبّع التامّ في كلمات الأعلام.

---

(٣٦٥) أي: للمكلّف المستنيب. قوله: «كما في استيجار العاجز»: لتكليفه بالمباشرة أوّلاً وبالذات، وبتحصيله ببدن الغير عند العجز (أوثق الوسائل، ص٥٧١).

(٣٦٦) وجه الإشكال عدم تأتّي الحيثيّتين في استيجار الوليّ من قبل نفسه عمّا وجب عليه من قبل الميّت مع كون الأجير نائباً عنه وكونه مكلّفاً بتحصيل الفعل بنفسه، أو ببدن غيره كما في استيجار العاجز في الحجّ وإن لم يشترط العجز هنا (أوثق الوسائل، ص٥٧١).

الأمر الخامس

عدم جواز الأخذ باللوازم في أصالة الصحّة

أنّ الثابت(٣٦٧) من القاعدة المذكورة الحكم بوقوع الفعل بحيث يترتّب عليه الآثار الشرعية المترتّبة على العمل الصحيح، أمّا ما يلازم الصحّة من الأُمور الخارجة عن حقيقة الصحيح فلا دليل على ترتّبها عليه، فلو شكّ في أنّ الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك ـ كالخمر والخنزير ـ أو بعين من أعيان ماله فلا يحكم بخروج تلك العين من تركته، بل يحكم بصحّة الشراء وعدم انتقال شيء من تركته إلى البائع؛ لأصالة عدمه.

وهذا نظير ما ذكرنا سابقاً، من أنّه لو شكّ في صلاة العصر أنّه صلّى الظهر أم لا، يحكم بفعل الظهر من حيث كونه شرطاً لصلاة العصر، لا فعل الظهر من حيث هو حتّى لا يجب إتيانه ثانياً[1].

قال العلّامة في «القواعد» في آخر كتاب الإجارة: «لو قال آجرتك كلّ

(٣٦٧) حاصله: أنّها هل تثبت متعلّقات الفعل وقيوده أيضاً أم لا تثبت إلّا مجرّد وصف الصحّة، فإذا ادّعى البائع كون المبيع ميتة، والمشتري كونه حيّاً بوصف مخصوص، فهل يحكم مع الحكم بالصحّة بكون المبيع متّصفاً بذلك الوصف أيضاً حتّى يجب على البائع الخروج عن عهدته أم الثابت مجرّد الصحّة، فيثبت شيء مجهول في ذمّة البائع فللمشتري إقامة البيّنة على الزائد عليه؟ وجهان (أوثق الوسائل، ص ٥٧١).

١. تقدّم في الصفحة: ٦٠٧.

شهر بدرهم من غير تعيين، فقال: بل سنة بدينار، ففي تقديم قول المستأجر نظر (٣٦٨). وكذا الإشكال في تقديم قول المستأجر لو ادّعى أُجرة مدّة معلومة أو عوضاً معيّناً وأنكر المالك التعيين فيهما. والأقوى: التقديم فيما لم يتضمّن دعوى»[1]، انتهى.

---

(٣٦٨) ينشأ من أنّه مدّع للصحّة ـ وهي موافقة للأصل ـ فيكون منكراً يقدّم قوله.

ومن أنّه يدّعي أمراً زائداً وهو المدّة المعلومة والأُجرة المعيّنة، والأصل عدمهما فلا يقدّم قوله. وكذا الإشكال فيما إذا كانت الدعوى الزائدة الأُجرة فقط أو المدّة كذلك.

وقوله: «فيما لم يتضمّن دعوى»؛ أي فيما كان دعويهما في أصل الصحّة بأن ادّعى أحدهما: أنّ العقد وقع صحيحاً، والآخر: أنّه وقع باطلاً، وأمّا الدعوى المتضمّنة للزيادة ـ كما ذكرنا ـ فلا يقدّم قول مدّعيها (مشكيني).

---

١. قواعد الأحكام، ج ٢، ص ٣١٠.

الأمر السادس

في بيان ورود هذا الأصل على الاستصحاب، فنقول: أمّا تقديمه على استصحاب الفساد ونحوه فواضحٌ؛ لأنّ الشكّ في بقاء الحالة السابقة على الفعل المشكوك أو ارتفاعها ناشٍ عن الشكّ في سببية هذا الفعل وتأثيره، فإذا حكم بتأثيره فلا حكم لذلك الشكّ، خصوصاً إذا جعلنا هذا الأصل من الظواهر المعتبرة، فيكون نظير حكم الشارع بكون الخارج قبل الاستبراء بولاً، الحاكم على أصالة بقاء الطهارة.

وجه تقديم أصالة الصحّة على استصحاب الفساد

وأمّا تقديمه على الاستصحابات الموضوعية المرتّب عليها الفساد ـ كأصالة عدم البلوغ وعدم اختبار المبيع بالرؤية أو الكيل أو الوزن ـ فقد اضطربت فيه كلمات الأصحاب، خصوصاً العلّامة[1] وبعض من تأخّر عنه[2].

اضطراب كلمات الأصحاب في تقديم أصالة الصحّة على الاستصحابات الموضوعية

والتحقيق: أنّه إن جعلناه من الظواهر ـ كما هو ظاهر كلمات جماعة، بل الأكثر[3] ـ فلا إشكال في تقديمه على تلك الاستصحابات.

وإن جعلناه من الأُصول: فإن أُريد بالصحّة في قولهم: «إنّ الأصل الصحّة» نفس ترتّب الأثر، فلا إشكال في تقديم الاستصحاب الموضوعي عليها؛ لأنّه

التحقيق في المسألة

---

١. قواعد الأحكام، ج ٢، ص ٩٦، ٩٧، ١٥٦.

٢. منهم المحقّق الكركي في جامع المقاصد، ج ٩، ص ٢٠٢، ٢٠٣.

٣. منهم الشهيد الأوّل في القواعد والفوائد، ج ١، ص ١٣٨؛ الشهيد الثاني في تمهيد القواعد، ص ٣١٢؛ وفي مسالك الأفهام، ج ١، ص ١٧٤؛ والكركي في جامع المقاصد، ج ١٠، ص ١٣٥.

مزيل بالنسبة إليها.

وإن أُريد بها كون الفعل بحيث يترتّب عليه الأثر ـ بأن يكون الأصل مشخّصاً للموضوع من حيث ثبوت الصحّة له، لا مطلقاً ـ ففي تقديمه على الاستصحاب الموضوعي نظر:

من أنّ أصالة عدم بلوغ البائع تثبت كون الواقع في الخارج بيعاً صادراً عن غير بالغ، فيترتّب عليه الفساد، كما في نظائره من القيود العدمية المأخوذة في الموضوعات الوجودية.

ومن أنّ أصالة الحمل على الصحيح تثبت كون الواقع بيعاً صادراً عن بالغ، فيترتّب عليه الصحّة، فيتعارضان.

بقي الكلام في أصالة الصحّة في الأقوال والاعتقادات

أصالة الصحة في الأقوال

أمّا الأقوال، فالصحّة فيها تكون من وجهين:

الأوّل: من حيث كونه حركة من حركات المكلّف، فيكون الشكّ من حيث كونه مباحاً أو محرّماً. ولا إشكال في الحمل على الصحّة من هذه الحيثية.

الثاني: من حيث كونه كاشفاً عن مقصود المتكلّم، والشكّ من هذه الحيثية يكون من وجوه:

أحدها: من جهة أنّ المتكلّم بذلك القول قصد الكشف بذلك عن معنى، أم لم يقصد، بل تكلّم به من غير قصد لمعنى؟ ولا إشكال في أصالة الصحّة من هذه الحيثية بحيث لو ادّعى كون التكلّم لغواً أو غلطاً لم يسمع منه.

الثاني: من جهة أنّ المتكلّم صادق في اعتقاده ومعتقد لمؤدّى ما يقوله، أم هو كاذب في هذا التكلّم في اعتقاده؟ ولا إشكال في أصالة الصحّة هنا أيضاً، فإذا أخبر بشيء جاز نسبة اعتقاد مضمون الخبر إليه، ولا تسمع دعوى أنّه غير معتقد لما يقوله.

وكذا إذا قال: افعل كذا، جاز أن يسند إليه أنّه طالبه في الواقع، لا أنّه مظهرٌ للطلب صورةً لمصلحة كالتوطين، أو لمفسدةٍ. وهذان الأصلان ممّا قامت عليهما السيرة القطعية، مع إمكان[٣٦٩] إجراء ما سلف، من أدلّة تنزيه فعل المسلم

---

(٣٦٩) حيث يمكن أن يكون المراد من وجوب تصديق المؤمن وعدم اتّهامه وحمل أمره على أحسنه، تصديقه وعدم اتّهامه بحسب اعتقاده (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص٤١٠).

المسلم عن القبيح في المقام، لكنّ المستند فيه ليس تلك الأدلّة.

الثالث: من جهة كونه صادقاً في الواقع أو كاذباً، وهذا معنى حجّية خبر المسلم لغيره، فمعنى حجّية خبره صدقه. والظاهر عدم الدليل على وجوب الحمل على الصحيح بهذا المعنى، والظاهر عدم الخلاف في ذلك؛ إذ لم يقل أحد بحجّية كلّ خبر صدر من مسلم، ولا دليل يفي بعمومه عليه حتّى نرتكب دعوى خروج ما خرج بالدليل. مع أنّه لو فرض دليل عامّ على حجّيّة خبر كلّ مسلم كان الخارج منه أكثر من الداخل؛ لقيام الإجماع على عدم اعتباره في الشهادات ولا في الروايات إلّا مع شروط خاصّة، ولا في الحدسيات والنظريات إلّا في موارد خاصّة، مثل الفتوى وشبهها(٣٧٠).

نعم، يمكن أن يدّعى أنّ الأصل في خبر العدل الحجّية؛ لجملة ما ذكرناه في أخبار الآحاد، وذكرنا ما يوجب تضعيف ذلك، فراجع[1].

وأمّا الاعتقادات:

أصالة الصحة في الاعتقادات

فنقول: إذا كان الشكّ في أنّ اعتقاده ناشٍ عن مدرك صحيح من دون تقصير منه في مقدّماته، أو من مدرك فاسد؛ لتقصير منه في مقدّماته، فالظاهر وجوب الحمل على الصحيح؛ لظاهر بعض مامرّ، من وجوب حمل أُمور المسلمين على الحسن دون القبيح[2].

وأمّا إذا شكّ في صحّته بمعنى المطابقة للواقع فلا دليل على وجوب الحمل على ذلك، ولو ثبت ذلك أوجب حجية كلّ خبر أخبر به المسلم؛ لما عرفت،

---

(٣٧٠) كقول الطبيب وإخبار المقوّم عن القيمة (أوثق الوسائل، ص٥٧٩).

---

١. مبحث ظن، ج١، ص ٢٥٤ ـ ٢٦٤ تقدّم في الصفحة: ١٣٢ ـ ١٤٥.

٢. تقدّم في الصفحة: ٦١٢ ـ ٦١٥.

من أنّ الأصل في الخبر كونه كاشفاً عن اعتقاد المخبر[١].

أمّا لو ثبت حجّية خبره: فقد يعلم أنّ العبرة باعتقاده بالمخبر بـه، كـما في المفتي وغيره ممّن يعتبر نظره في المطلب، فيكون خبره كاشفاً عن الحجيّة، لا نفسها. وقد يعلم من الدليل حجية خصوص إخباره بالواقع حتّى لا يقبل منه قوله: اعتقد بكذا.

وقد يكون الدليل على حجية خصوص شهادته المتحقّقة تارةً بالإخبار عن الواقع وأُخرى بالإخبار بعلمه به. والمتّبع في كلّ مورد ما دلّ عليه الدليل، وقد يشتبه مقدار دلالة الدليل.

ويترتّب(٣٧١) على ما ذكرنا قبول تعديلات أهل الرجال المكتوبة في كتبهم، وصحّة التعويل في العدالة على اقتداء العدلين.

---

(٣٧١) فإن كان التعويل في الجرح والتعديل على الرأى والاعـتقاد كـفى إخـبارهم وكتابتهم كرأى الفقيه في الفتوى، وإن كان من باب التعويل على البيّنة فلا يكفي؛ لعدم جري الجرح والتعديل على قانون الشهادة؛ للاعتماد على النقل بوسائط وعلى الحدس ونحوه (مشكيني).

---

١. تقدّم الصفحة: ٦٣٣.

المقام الثاني
في بيان تعارض الاستصحاب مع القرعة

تقدّم الاستصحاب على القرعة

وتفصيل القول فيها يحتاج إلى بسط لا يسعه الوقت. ومجمل القول فيها: أنّ ظاهر أخبارها أعمّ من جميع أدلّة الاستصحاب، فلابدّ من تخصيصها بها، فتختصّ القرعة بموارد لا يجري فيها الاستصحاب.

تعارض القرعة مع سائر الأصول

نعم، القرعة واردة (٣٧٢) على أصالة التخيير وأصالتي الإباحة والاحتياط إذا كان مدركها العقل، وإن كان مدركها تعبّد الشارع بها في مواردها فدليل القرعة حاكم عليها، كما لا يخفى. لكن ذكر في محلّه: أنّ أدلّة القرعة لا يعمل بها بدون جبر عمومها بعمل الأصحاب، أو جماعة منهم، والله العالم.

---

(٣٧٢) كبعض موارد اشتباه المال بين شخصين، وموارد تزاحم الإمامين أو المرافعين عند الحاكم، وموارد العلم الإجمالي كالشاة التي نزى عليها الراعي فأرسلها فاختلطت ببقيّة الأغنام، فينتفي موضوع التحيّر وعدم الدليل واحتمال العقاب بإجرائها حقيقة، كما أنّها تكون مزيلة للشكّ في موارد الأُصول الشرعية تعبّداً (مشكيني).

المقام الثالث
في تعارض الاستصحاب مع ما عداه من الأُصول العملية
أعني: أصالة البراءة وأصالة الاشتغال وأصالة التخيير

[الأوّل: تعارض البراءة مع الاستصحاب]

تقدّم الاستصحاب وغيره من الأدلّة والأصول على أصالة البراءة

أمّا أصالة البراءة: فلا تعارض الاستصحاب ولا غيره من الأُصول والأدلّة، سواءٌ كان مدركها العقل أو النقل.

أمّا العقل: فواضحٌ؛ لأنّ العقل لا يحكم بقبح العقاب إلّا مع عدم الدليل على التكليف واقعاً أو ظاهراً.

وأمّا النقل: فما كان منه مساوقاً لحكم العقل، فقد اتّضح أمره والاستصحاب وارد عليه.

حكومة دليل الاستصحاب على قوله ﷺ: «كلّ شيءٍ مطلق حتّى يرد فيه نهي»

وأمّا مثل قوله ﷺ: «كلّ شيءٍ مطلق حتّى يرد فيه نهي»[1]، فالوجه (٣٧٣) في تقديم

---

(٣٧٣) هذا بيان للحكومة في مقابل ما يظنّ من تعارض دليل البراءة والاستصحاب في المسبوق بالنهي؛ فإنّ مقتضى الاستصحاب حرمته ومقتضى قوله: «كلّ شيء مطلق» (الفقيه، ج١، ص٣١٧، ح٩٣٧؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٢٨٩، ح٧٩٩٧) إباحته؛ إذ المراد بالغاية النهي الواقعي، وليس في مورد التعارض نهي واقعيّ. فعصير العنب إذا ذهب ثلثاه بالهواء أو صار دبساً قبل ذهاب الثلثين يكون مورداً لتعارضهما، والدفع واضح (مشكيني).

---

١. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٢٣٢، الهامش ٤.

الاستصحاب عليه: أنّ دليل الاستصحاب بمنزلة معمّم للنهي السابق بالنسبة إلى الزمان اللاحق، فقوله ﷺ: «لاتنقض اليقين بالشكّ»[١] يدلّ على أنّ النهي الوارد لابدّ من إبقائه وفرض عمومه للزمان اللاحق، وفرض الشيء في الزمان اللاحق ممّا ورد فيه النهي أيضاً، فمجموع الرواية المذكورة ودليل الاستصحاب بمنزلة أن يقول: كلّ شيءٍ مطلق حتّى يرد فيه نهي وكلّ نهي ورد في شيءٍ فلابدّ من تعميمه لجميع أزمنة احتماله، فيكون الرخصة في الشيء وإطلاقه مغيّاً بورود النهي المحكوم عليه بالدوام وعموم الأزمان، فكان مفاد الاستصحاب نفي ما يقتضيه الأصل الآخر في مورد الشكّ لولا النهي، وهذا معنى الحكومة، كما سيجيء في باب التعارض[٢].

ولا فرق فيما ذكرنا بين الشبهة الحكمية والموضوعية، بل الأمر في الشبهة الموضوعية أوضح؛ لأنّ الاستصحاب الجاري فيها جارٍ في الموضوع، فيدخل في الموضوع المعلوم الحرمة.

مثلاً: استصحاب عدم ذهاب ثلثي العصير عند الشكّ في بقاء حرمته لأجل الشكّ في الذهاب يدخله في العصير قبل ذهاب ثلثيه المعلوم حرمته بالأدلّة، فيخرج عن قوله ﷺ: «كل شيءٍ لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام»[٣].

الإشكال في بعض أخبار أصالة البراءة في الشبهة الموضوعيّة

نعم، هنا إشكال في بعض أخبار أصالة البراءة في الشبهة الموضوعية، وهو قوله ﷺ في الموثّقة: «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب عليك ولعلّه سرقة، والمملوك عندك ولعلّه حرّ قد باع نفسه أو قهر فبيع، أو خدع فبيع، أو امرأة تحتك وهي أُختك أو رضيعتك. والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك

---

١. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٥٠٢، الهامش ١.

٢. يأتي في الصفحة: ٦٥٥.

٣. تقدّم تخريجه في صفحة: ٢٣٦ وفيه: حتى تعرف، بدل: حتى تعلم.

غيره، أو تقوم به البينة»[١].

فإنّه قد استدل بها جماعة، كالعلّامة ـ في ـ التذكرة[٢] ـ وغيره[٣] على أصالة الإباحة، مع أنّ أصالة الإباحة هنا معارضة باستصحاب حرمة التصرّف في الأشياء المذكورة في الرواية، كأصالة عدم التملّك في الثوب وعدم تاثير العقد في الامرأة. ولو أُريد من الحلية في الرواية ما يترتّب على أصالة الصحّة في شراء الثوب والمملوك وأصالة عدم تحقّق النسب والرضاع في المرأة كان خروجاً عن الإباحة الثابتة بأصالة الإباحة، كما هو ظاهر الرواية. وقد ذكرنا في مسألة أصالة البراءة بعض الكلام (٣٧٤) في هذه الرواية، فراجع[٤]، والله الهادي.

هذا كلّه حال قاعدة البراءة.

وأمّا استصحابها فهو لا يجامع استصحاب التكليف؛ لأنّ الحالة السابقة إمّا وجود التكليف أو عدمه.

الثاني: تعارض قاعدة الاشتغال مع الاستصحاب

ورود الاستصحاب على قاعدة الاشتغال

ولا إشكال ـ بعد التأمّل ـ في ورود الاستصحاب عليها؛ لأنّ المأخوذ في موردها بحكم العقل الشكّ في براءة الذمّة بدون الاحتياط، فإذا قطع بها بحكم الاستصحاب فلا مورد للقاعدة، كما لو أجرينا استصحاب وجوب التمام أو

(٣٧٤) وقد سبق منّا أنّ تلك الموارد قد ذكرت بعنوان التنظير للأصل لا بعنوان المورد والمصداق، فلا يستفاد شيء من التعارض بين الأصلين من هذه الموارد (مشكيني).

١. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٢٨٢.

٢. تذكرة الفقهاء، ج ١٢، ص ١٩١.

٣. كالوحيد البهبهاني في الرسالة الأصولية، ص ٣٩٩.

٤. تقدّم في الصفحة: ٢٨٢.

القصر في بعض الموارد التي يقتضي الاحتياط الجمع فيها بين القصر والتمام؛ فإنّ استصحاب وجوب أحدهما وعدم وجوب الآخر مبريءٌ قطعي، لذمّة المكلّف عند الاقتصار على مستصحب الوجوب.

هذا حال القاعدة، وأمّا استصحاب (٣٧٥) الاشتغال في مورد القاعدة ـ على تقدير الإغماض عمّا ذكرنا سابقاً[1] من أنّه غير مجدٍ في مورد القاعدة لإثبات ما تثبته القاعدة ـ فسيأتي حكمها في تعارض الاستصحابين. وحاصله: أنّ الاستصحاب الوارد على قاعدة الاشتغال حاكم على استصحابه (٣٧٦).

الثالث: [تعارض قاعدة التخيير مع الاستصحاب]

ورود الاستصحاب على قاعدة التخيير

ولا يخفى ورود الاستصحاب عليه؛ إذ لا يبقى معه التحيّر الموجب للتخيير، فلا يحكم بالتخيير بين الصوم والإفطار في اليوم المحتمل كونه من شوّال مع استصحاب عدم الهلال، ولذا فرّع الإمام عليه السلام قوله: «صم للرؤية وأفطر للرؤية» على قوله: «اليقين لا يدخله الشكّ»[2].

---

(٣٧٥) يعني: بعد الموافقة الاحتمالية بالإتيان بأحد المحتملين ـ كما في مثال الظهر والجمعة، وكذا القصر والإتمام ـ فإنّه بعد الإتيان بإحداهما يستصحب الاشتغال فيحكم بوجوب الإتيان بالأُخرى (أوثق الوسائل، ص ٥٨١).

(٣٧٦) كما في استصحابي الطهارة وعدم التذكية فيما شكّ في تذكيته، وقوله: «أو أمر خارج»، كالعلم الإجمالي في موارده، وقوله: «إلى غير ذلك»؛ مثل وجود مرجّح لأحد الاستصحابين وعدمه، وكون المرجّح من الأُصول أو الظنون غير المعتبرة ونحو ذلك (أوثق الوسائل، ص ٥٨١).

---

١. تقدّم في الصفحة: ٥٣٦ ـ ٥٣٧.

٢. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٥٠٩، الهامش ١.

[تعارض الاستصحابين]

وأمّا الكلام في تعارض الاستصحابين وهي المسألة المهمّة في باب تعارض الأُصول التي اختلف فيها كلمات العلماء في الأُصول والفروع، كما يظهر بالتتبّع، فاعلم: أنّ الاستصحابين المتعارضين ينقسمان إلى أقسام كثيرة؛ من حيث كونهما موضوعيّين أو حكميّين أو مختلفين، وجوديّين أو عدميّين أو مختلفين، وكونهما في موضوع واحد أو موضوعين، أو كون تعارضهما بأنفسهما أو بواسطة أمر خارج إلى غير ذلك.

أقسام الاستصحابين المتعارضين

إلّا أنّ الظاهر: أنّ اختلاف هذه الأقسام لا يؤثّر في حكم المتعارضين إلّا من جهة واحدة، وهي أنّ الشكّ في أحد الاستصحابين إمّا أن يكون مسبّباً عن الشكّ في الآخر من غير عكس، وإمّا أن يكون الشكّ فيهما مسبّباً عن ثالث. وأمّا كون الشكّ في كلّ منهما مسبّباً عن الشكّ في الآخر، فغير معقول.

وما توهّم له، من التمثيل بالعامّين من وجه، وأنّ الشكّ في أصالة العموم في كلٍّ منهما مُسبّبٌ عن الشكّ في أصالة العموم في الآخر.

مندفع: بأنّ الشكّ في الأصلين مسبّبٌ عن العلم الإجمالي بتخصيص أحدهما.

وكيف كان: فالاستصحابان المتعارضان على قسمين:

إذا كان الشكّ في أحدهما مسبّباً عن الشكّ في الآخر

القسم الأوّل (٣٧٧): ما إذا كان الشكّ في مستصحب أحدهما مسبّباً عن الشكّ في الآخر، واللازم تقديم الشكّ السببي وإجراء الاستصحاب فيه ورفع اليد عن الحالة السابقة للمستصحب الآخر.

تقدّم الاستصحاب السببي والدليل عليه

مثاله: استصحاب طهارة الماء المغسول به ثوب نجس، فإنّ الشكّ في بقاء نجاسة الثوب وارتفاعها مسبّبٌ عن الشكّ في بقاء طهارة الماء وارتفاعها، فيستصحب طهارته ويحكم بارتفاع نجاسة الثوب، خلافاً لجماعة؛ لوجوه:

الدليل الأوّل

الأوّل: الإجماع على ذلك في موارد لا تحصى، فإنّه لا يحتمل الخلاف في تقديم الاستصحاب في الملزومات الشرعية ـ كالطهارة من الحدث والخبث وكرّية الماء وإطلاقه وحياة المفقود وبراءة الذمّة من الحقوق المزاحمة للحجّ ونحو ذلك ـ على استصحاب عدم لوازمها الشرعية، كما لا يخفى على الفطن المتتبّع.

نعم، بعض العلماء في بعض المقامات يعارض أحدهما بالآخر، كما سيجيء[1]. وتؤيّده السيرة المستمرّة بين الناس على ذلك بعد الاطّلاع على حجية الاستصحاب، كما هو كذلك في الاستصحابات العرفية.

الدليل الثاني

الثاني: أنّ قوله ﷺ: «لاتنقض اليقين بالشكّ»[2] باعتبار دلالته على جريان الاستصحاب في الشكّ السببي مانع عن قابلية شموله لجريان الاستصحاب في الشكّ المسبّبي (٣٧٨)، يعني أنّ نقض اليقين به يصير نقضاً بالدليل، لا بالشكّ،

---

(٣٧٧) بأن كان المشكوك فيه من آثار المشكوك الآخر شرعاً لا عقلاً ولا عادة، وإلّا فاستصحاب كلّ منهما يجري (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص٤١٤).

(٣٧٨) حاصل هذا الدليل هو دوران الأمر في المقام بين إخراج بعض أفراد العامّ من حكمه أو موضوعه، وبعبارة أُخرى: دورانه بين التخصيص بلا وجه والتخصّص.

---

١. يأتي في الصفحة: ٦٤٦.

٢. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٤٩٩، الهامش ١.

فلا يشمله النهي في «لا تنقض» واللازم من شمول «لا تنقض» للشكّ المسبّب نقض اليقين في مورد الشكّ السببي لا لدليل شرعي يدلّ على ارتفاع الحالة السابقة فيه. فيلزم من إهمال الاستصحاب في الشكّ السببي طرح عموم «لا تنقض» من غير مخصّص، وهو باطل. واللازم من إهماله في الشكّ المسبّبي عدم قابلية العموم لشمول المورد، وهو غير منكَر.

وبيان ذلك: أنّ معنى عدم نقض اليقين رفع اليد عن الأُمور السابقة المضادّة لآثار ذلك المتيقّن. فعدم نقض طهارة الماء لا معنى له إلّا رفع اليد عن النجاسة السابقة المعلومة في الثوب؛ إذ الحكم بنجاسته نقضٌ، لليقين بالطهارة المذكورة بلا حكم من الشارع بطروّ النجاسة. وهو طرح لعموم «لا تنقض» من غير مخصّص. أمّا الحكم بزوال النجاسة فليس نقضاً لليقين بالنجاسة إلّا بحكم الشارع بطروّ الطهارة على الثوب.

والحاصل: أنّ مقتضى عموم «لا تنقض» للشكّ السببي نقض الحالة السابقة لمورد الشكّ المسبّب.

هذا، وقد يشكل: بأنّ اليقين بطهارة الماء واليقين بنجاسة الثوب المغسول به

وتوضيحه: أنّ شمول عموم الخطاب للاستصحاب في مورد الشكّ السببي لا يستلزم محذور التخصيص بالنسبة إلى الشكّ المسبّبي؛ لأنّه ـ حينئذٍ ـ يخرج حقيقة من أفراد العامّ؛ فإنّ أفراده أفراد نقض اليقين بالشكّ لا مجرّد اليقين والشكّ. فيرفع اليد هنا بالدليل الدالّ على ارتفاع الحالة السابقة. بخلاف شموله في مورد الشكّ المسبّبي؛ فإنّه يستلزم التخصيص بلا وجه بالنسبة إلى الشكّ السببي. والسرّ في ذلك أنّ الخطاب في السبب ناظر إلى المسبّب وحاكم بالنسبة إليه. والخطاب في المسبّب غير ناظر إلى السبب ولا حاكم. فالحكم بطهارة الماء معناه الحكم بزوال نجاسة الثوب المغسول به. والحكم ببقاء نجاسة الثوب ليس حكما بنجاسة الماء شرعاً إلّا بالملازمة العقلية؛ إذ لم يرد دليل بأنّه لو بقي نجاسة ثوب مغسول بماء فذلك الماء نجس (مشكيني).

كلّ منهما يقين سابقٌ شكّ في بقائه وارتفاعه، وحكم الشارع بعدم النقض نسبته إليهما على حدّ سواء؛ لأنّ نسبة حكم العام إلى أفراده على حدّ سواء، فكيف يلاحظ ثبوت هذا الحكم لليقين بالطهارة أوّلاً حتّى يجب نقض اليقين بالنجاسة؛ لأنّه مدلوله ومقتضاه؟

والحاصل: أنّ جعل شمول حكم العامّ لبعض الأفراد سبباً لخروج بعض الأفراد عن الحكم أو عن الموضوع ـ كما في ما نحن فيه ـ فاسد، بعد فرض تساوي الفردين في الفردية، مع قطع النظر عن ثبوت الحكم.

ويدفع: بأنّ فردية أحد الشيئين(٣٧٩) إذا توقّف على خروج الآخر المفروض الفردية عن العموم وجب الحكم بعدم فرديته، ولم يجز رفع اليد عن العموم؛ لأنّ رفع اليد حينئذٍ عنه يتوقّف على شمول العامّ لذلك الشيء المفروض توقّف فرديته على رفع اليد عن العموم، وهو دور محال.

وإن شئت قلت: إنّ حكم العامّ من قبيل لازم الوجود للشكّ السببي، كما هو شأن الحكم الشرعي وموضوعه، فلا يوجد في الخارج إلّا محكوماً. والمفروض أنّ الشكّ المسبّبي أيضاً من لوازم وجود ذلك الشكّ، فيكون حكم العامّ وهذا الشكّ لازمين لملزوم ثالث في مرتبة واحدة، فلا يجوز أن يكون أحدهما موضوعاً للآخر؛ لتقدم الموضوع طبعاً.

---

(٣٧٩) حاصله: أنّ من لوازم مصداقية السبب للعامّ عدم مصداقية المسبّب له، وليس من لوازم مصداقية المسبّب عدم مصداقية السبب ـ كما ذكرنا آنفاً ـ فالسبب يمنع عن المسبّب دون العكس. وحينئذٍ: إن شمل العامّ السبب فلا فرد آخر يبحث عن شمول العامّ له وعدمه. وإن شمل المسبّب كان اللازم أن يمنع عن شموله للسبب؛ إذ لو شمله لخرج المسبّب، فإن استند ذلك المنع إلى شمول المسبّب لزم الدور؛ فإنّ منع العامّ عن شمول السبب موقوف على شموله للمسبّب على الفرض، وشموله له موقوف على منع العامّ، وإلّا لما كان المسبّب فرداً (مشكيني).

الدليل الثالث

الثالث: أنّ المستفاد من الأخبار عدم الاعتبار باليقين السابق في مورد الشكّ المسبّب.

بيان ذلك: أنّ الإمامؑ علّل وجوب البناء على الوضوء السابق في صحيحة زرارة بمجرّد كونه متيقّناً سابقاً غير متيقّن الارتفاع في اللاحق. وبعبارة أُخرى: علّل بقاء الطهارة المستلزم بجواز الدخول في الصلاة بمجرّد الاستصحاب. ومن المعلوم أنّ مقتضى استصحاب الاشتغال بالصلاة عدم براءة الذمّة بهذه الصلاة، حتّى أنّ بعضهم جعل استصحاب الطهارة وهذا الاستصحاب من الاستصحابين المتعارضين[١]، فلولا عدم جريان هذا الاستصحاب وانحصار الاستصحاب في المقام باستصحاب الطهارة لم يصحّ تعليل المضيّ على الطهارة بنفس الاستصحاب؛ لأنّ تعليل تقديم أحد الشيئين على الآخر بأمر مشترك بينهما قبيح، بل أقبح من الترجيح بلا مرجّح (٣٨٠).

لا تأمّل في ترجيح الاستصحاب السببي

وبالجملة: فأرى المسألة غير محتاجة إلى إتعاب النظر؛ ولذا لا يتأمّل العامي ـ بعد إفتائه باستصحاب الطهارة في الماء المشكوك ـ في رفع الحدث والخبث به، وبيعه وشرائه وترتيب الآثار المسبوقة بالعدم عليه.

ويشهد لما ذكرنا: أنّ العقلاء البانين على الاستصحاب في أُمور معاشهم، بل معادهم لا يلتفتون في تلك المقامات إلى هذا الاستصحاب أبداً ولو نبّههم أحد لم يعتنوا، فيعزلون حصّة الغائب من الميراث، ويصحّحون معاملة وكلائه ويؤدّون عنه فطرته إذا كان عيالهم، إلى غير ذلك من موارد ترتيب الآثار

---

(٣٨٠) لوجود ما يقتضي التساوي بين الشيئين هنا، بخلاف موارد الترجيح بلا مرجّح؛ فإنّه لعدم المقتضي للترجيح لا لوجود المقتضي لعدم الترجيح (أوثق الوسائل، ص٥٨٣).

---

١. المحقّق الحلّي في المعتبر، ج ١، ص ٣٢.

الحادثة على المستصحب.

ظهور الخلاف في المسألة عن جماعة

ثمّ إنّه يظهر الخلاف في المسألة من جماعة، منهم المحقّق والعلّامة، فصرّح الأوّل في أُصول «المعتبر» بأنّ استصحاب الطهارة عند الشكّ في الحدث معارض باستصحاب عدم براءة الذمّة بالصلاة بالطهارة المستصحبة[1]. وقد عرفت أنّ المنصوص ـ في صحيحة زرارة ـ العمل باستصحاب الطهارة على وجه يظهر منه خلوّه عن المعارض، وعدم جريان استصحاب الاشتغال[2].

وحكي عن العلّامة ـ في بعض كتبه ـ الحكم بطهارة الماء القليل الواقع فيه صيد مرميّ لم يعلم استناد موته إلى الرمي[3]، لكنّه اختار في غير واحد من كتبه الحكم بنجاسة الماء[4]، وتبعه عليه الشهيدان[5] وغيرهما[6]، وهو المختار؛ بناءً على ما عرفت تحقيقه[7]، وأنّه إذا ثبت بأصالة عدم التذكية موت الصيد جرى عليه جميع أحكام الميتة التي منها انفعال الماء الملاقي له.

إذا كان الشكّ في كليهما مسبّباً عن أمر ثالث

صور المسألة

وأما القسم الثاني: وهو ما إذا كان الشكّ في كليهما مسبّباً عن أمر ثالث، فورده ما إذا علم ارتفاع أحد الحادثين لا بعينه وشكّ في تعيينه: فإمّا أن يكون العمل بالاستصحابين مستلزماً لمخالفة قطعية عملية لذلك العلم الاجمالي ـ كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الطاهرين ـ وإمّا أن لا يكون.

وعلى الثاني: فإمّا أن يقوم دليل من الخارج على عدم الجمع ـ كما في

---

١. المعتبر، ج ١، ص ٣٢.

٢. تقدّم في الصفحة: ٦٤٥.

٣. حكاه العاملي في مفتاح الكرامة، ج ١، ص ٢٢٦؛ وراجع التحرير، ج ١، ص ٥٥.

٤. قواعد الأحكام، ج ١، ص ١٩٠؛ نهاية الإحكام، ج ١، ص ٢٥٦؛ المنتهى، ج ١، ص ١٧٢.

٥. البيان، للشهيد الأوّل، ص ١٠٣؛ تمهيد القواعد، للشهيد الثاني، ص ٢٨٩.

٦. منهم فخر الدين في الإيضاح، ج ١، ص ٢٥؛ الفاضل الهندي في كشف اللثام، ص ٣٧٩.

٧. تقدّم في الصفحة: ٦٤٢ وما بعدها.

الماء النجس المتمَّم كرّاً بماء طاهر حيث قام الإجماع على اتّحاد حكم الماءين ـ أو لا.

وعلى الثاني: إمّا أن يترتّب الأثر الشرعي على كلّ من المستصحبين في الزمان اللاحق ـ كما في استصحاب بقاء الحدث وطهارة البدن في من توضّأ غافلاً بمائع مردّد بين الماء والبول ـ وإمّا أن يترتّب الأثر على أحدهما دون الآخر، كما في دعوى الموكّل التوكيل في شراء العبد ودعوى الوكيل التوكيل في شراء الجارية، فهناك صور أربع:

١ و ٢. لو كان العمل بالاستصحابين مستلزماً لمخالفة قطعية عمليّة أو قام الدليل على عدم الجمع بينهما

أمّا الأوليان: فيحكم فيهما بالتساقط، دون الترجيح والتخيير، فهنا دعويان:

الأولى: عدم الترجيح بما يوجد مع أحدهما من المرجّحات، خلافاً لجماعة[١].

هنا دعويان: ١. عدم الترجيح

والحقّ على المختار ـ من اعتبار الاستصحاب من باب التعبّد ـ هو عدم الترجيح بالمرجّحات الاجتهادية؛ لأنّ مؤدّى الاستصحاب هو الحكم الظاهري، فالمرجح الكاشف عن الحكم الواقعي لا يجدي في تقوية الدليل الدالّ على الحكم الظاهري؛ لعدم موافقة المرجّح لمدلوله حتّى يوجب اعتضاده.

الدليل على عدم الترجيح

وبالجملة: فالمرجّحات الاجتهادية غير موافقة في المضمون للأُصول حتّى تعاضدها. وكذا الحال بالنسبة إلى الأدلّة الاجتهادية[٣٨١]، فلا يرجَّح بعضها على بعض لموافقة الأُصول التعبّدية.

---

(٣٨١) كالشهرة الفتوائية الموافقة لأحدهما، أو الظنّ غير المعتبر كذلك، كما لا يرجّح المقرّر على الناقل بأصالة البراءة، والمبيح على الحاظر بقوله ﷺ: «كلّ شيء لك مطلق» (الفقيه، ج١، ص٣١٧، ح٩٣٧؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٢٨٩، ح٧٩٩٧) (مشكيني).

---

١. منهم الشهيد الثاني في تمهيد القواعد، ص ٢٨٨ ـ ٢٨٩، القاعدة ٩٨؛ القمّي في قوانين الأُصول، ج ٢، ص ٧٥؛ الفاضل التوني في الوافية، ص ٣٣٧.

هذا كلّه مع الإغماض عمّا سيجيء من عدم شمول «لا تنقض» للمتعارضين، وفرض شمولها لهما من حيث الذات، نظير شمول آية النبأ من حيث الذات للخبرين المتعارضين، وإن لم يجب العمل بهما فعلاً؛ لامتناع ذلك، بناءً على المختار في إثبات الدعوى الثانية، فلا وجه لاعتبار المرجّح أصلاً؛ لأنّه إنّما يكون مع التعارض، وقابلية المتعارضين في أنفسهما للعمل.

٢. أنّ الحكم هو التساقط دون التخيير، والدليل عليه

الثانية: أنّه إذا لم يكن مرجّح، فالحقّ التساقط دون التخيير ـ لا لما ذكره بعض المعاصرين: من أنّ الأصل في تعارض الدليلين التساقط (٣٨٢) لعدم تناول دليل حجّيتهما لصورة التعارض؛ لما تقرّر في باب التعارض[1]: من أنّ الأصل في المتعارضين التخيير إذا كان اعتبارهما من باب التعبّد، لا من باب الطريقية ـ بل؛ لأنّ العلم الإجمالي هنا بانتقاض أحد اليقينين يوجب خروجهما عن مدلول «لا تنقض»؛ لأنّ قوله ﷺ: «لا تنقض اليقين بالشكّ ولكن تنقضه بيقين مثله[2]» يدلّ على حرمة النقض بالشكّ ووجوب النقض باليقين، فإذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين، فلا يجوز إبقاء كلّ منهما تحت عموم

---

(٣٨٢) حاصله: أنّ مقتضى القاعدة ـ بناءً على السببية في الأمارات وكذا في تعارض الأُصول الشرعية ـ هو التخيير؛ لحدوث الحكم الشرعي في كلا الطرفين، فيكون من قبيل «أنقذ كلّ غريق» إذا لم يقدر على إنقاذ الجميع فيحكم العقل بالتخيير.

وأمّا بناءً على الطريقية فالطريقان الكاشفان بالطبع تسقطان عند المعارضة كما سيجيء. وقوله: «بل لأنّ العلم»، يعني: عدم شمول الدليل لما نحن فيه من باب عدم المقتضي، لا لوجود المانع والمزاحم؛ فإنّه يلزم من شمول الدليل للمورد التناقض بين صدره وذيله (مشكيني).

---

١. يأتي في الصفحة: ٦٦٩ ـ ٦٧٠.

٢. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٤٩٩، الهامش ١.

حرمة النقض بالشكّ؛ لأنّه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله، ولا إبقاء أحدهما المعيّن؛ لاشتراك الآخر معه في مناط الدخول من غير مرجّح، وأمّا أحدهما المخيّر فليس من أفراد العام؛ إذ ليس فرداً ثالثاً غير الفردين المتشخّصين في الخارج، فإذا خرجا لم يبق شيء. وقد تقدّم نظير ذلك في الشبهة المحصورة، وأنّ قوله ﷺ: «كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام» لا يشمل شيئاً من المشتبهين[1].

وربما يتوهّم: أنّ عموم دليل الاستصحاب نظير قوله: أكرم العلماء، وأنقذ كلّ غريق، واعمل بكلّ خير، في أنّه إذا تعذّر العمل بالعامّ في فردين متنافيين لم يجز طرح كليهما، بل لابُدّ من العمل بالممكن ـ وهو أحدهما تخييراً ـ وطرح الآخر؛ لأنّ هذا غاية المقدور؛ ولذا ذكرنا في باب التعارض: أنّ الأصل في الدليلين المتعارضين مع فقد الترجيح التخيير بالشرط المتقدّم (٣٨٣) لا التساقط[2]. والاستصحاب أيضاً أحد الأدلّة، فالواجب العمل باليقين السابق بقدر الإمكان، فإذا تعذّر العمل باليقينين من جهة تنافيهما وجب العمل بأحدهما ولا يجوز طرحهما.

ويندفع هذا التوهّم: بأنّ عدم التمكّن من العمل بكلا الفردين إن كان لعدم القدرة على ذلك مع قيام المقتضي للعمل فيهما فالخارج هو غير المقدور، وهو العمل بكلّ منهما مجامعاً مع العمل بالآخر، وأمّا فعل أحدهما المنفرد عن الآخر فهو مقدور، فلا يجوز تركه. وفي ما نحن فيه ليس كذلك؛ إذ بعد العلم الإجمالي لا يكون المقتضي لحرمة نقض كلا اليقينين موجوداً منع عنهما عدم القدرة.

---

(٣٨٣) أي: بناءً على التعبّد والسببية (مشكيني).

١. تقدّم في الصفحة: ٣٠٦ و ٣١٥.

٢. يأتي في الصفحة: ٦٦٩ ـ ٦٧٠.

نعم، مثال هذا في الاستصحاب أن يكون هناك استصحابان بشكّين مستقلّين وورد المنع تعبّداً عن الجمع بينهما من دون علم إجمالي بانتفاض أحد المستصحبين بيقين الارتفاع؛ فإنّه يجب ـ حينئذٍ ـ العمل بأحدهما المخيّر وطرح الآخر، فيكون الحكم الظاهري مؤدّى أحدهما.

وإنّما لم نذكر هذا القسم في أقسام تعارض الاستصحابين؛ لعدم العثور على مصداق له؛ فإنّ الاستصحابات المتعارضة يكون التنافي بينهما من جهة اليقين بارتفاع أحد المستصحبين، وقد عرفت(٣٨٤) أنّ عدم العمل بكلا الاستصحابين ليس مخالفةً لدليل الاستصحاب سوّغها العجز؛ لأنّه نقض اليقين باليقين، فلم يخرج عن عموم «لا تنقض» عنوان ينطبق على الواحد التخييري.

وأيضاً: فليس المقام من قبيل ما كان الخارج من العامّ فرداً معيّناً في الواقع غير معيّن عندنا ليكون الفرد الآخر الغير المعيّن باقياً تحت العامّ، كما إذا قال: اكرم العلماء، وخرج فرد واحد غير معيّن عندنا، فيمكن هنا أيضاً الحكم بالتخيير العقلي في الأفراد؛ إذ لا استصحاب في الواقع حتّى يعلم بخروج فردٍ منه وبقاء فرد آخر؛ لأنّ الواقع بقاء إحدى الحالتين(٣٨٥) وارتفاع الأُخرى.

نعم، نظيره في الاستصحاب ما لو علمنا بوجوب العمل بأحد الاستصحابين المذكورين ووجوب طرح الآخر، بأن حرم نقض أحد اليقينين بالشكّ ووجب نقض الآخر به. ومعلوم أنّ ما نحن فيه ليس كذلك؛ لأنّ المعلوم إجمالاً في ما نحن فيه بقاء أحد المستصحبين ـ لا بوصف زائد ـ

---

(٣٨٤) حاصله: بيان الفرق بين ما نحن فيه والمثال المذكور الذي هو من قبيل قوله: «أكرم العلماء» و«أنقذ كلّ غريق» (أوثق الوسائل، ص ٥٨٥).

(٣٨٥) يعني: عدم شمول الدليل للطرفين كليهما بوجود التناقض ـ كما قلنا ـ فيبقى الواقع على ما هو عليه، وهو بقاء إحدى الحالتين وعدم بقاء الأُخرى (مشكيني).

وارتفاع الآخر، لا اعتبار الشارع لأحد الاستصحابين وإلغاء الآخر.

فتبيّن أنّ الخارج من عموم: «لا تنقض» ليس واحداً من المتعارضين ـ لا معيّناً ولا مخيّراً ـ بل لمّا وجب نقض اليقين باليقين وجب ترتيب آثار الارتفاع على المرتفع الواقعي، وترتيب آثار البقاء على الباقي الواقعي، من دون ملاحظة الحالة السابقة فيهما، فيرجع إلى قواعد أُخر غير الاستصحاب، كما لو لم يكونا مسبوقين بحالة سابقة؛ ولذا لا نفرّق في حكم الشبهة المحصورة بين كون الحالة السابقة في المشتبهين هي الطهارة أو النجاسة، وبين عدم حالة سابقة معلومة، فإنّ مقتضى القاعدة الرجوع إلى الاحتياط فيهما، وفيما تقدّم من مسألة الماء النجس المتمّم كرّاً الرجوع إلى قاعدة الطهارة، وهكذا.

وممّا ذكرنا يظهر: أنّه لا فرق في التساقط بين أن يكون في كلّ من الطرفين أصل واحد وبين أن يكون في أحدهما أزيد من أصل واحد، فالترجيح بكثرة الأُصول، بناءً على اعتبارها من باب التعبّد لا وجه له؛ لأنّ المفروض أنّ العلم الإجمالي يوجب خروج جميع مجاري الأُصول عن مدلول «لا تنقض» على ما عرفت[1]. نعم، يتّجه الترجيح، بناءً على اعتبار الأُصول من باب الظنّ النوعي.

٣. لو ترتّب اثر شرعي على كلا المستصحبين

وأمّا الصورة الثالثة: وهي ما يعمل فيه بالاستصحابين، فهو ما كان العلم الإجمالي بارتفاع أحد المستصحبين فيه غير مؤثّر شيئاً، فمخالفته لا توجب مخالفةً عمليةً لحكم شرعي، كما لو توضّأ اشتباهاً بمائع مردّد بين البول والماء؛ فإنّه يحكم ببقاء الحدث وطهارة الأعضاء، استصحاباً لهما. وليس العلم الإجمالي بزوال أحدهما مانعاً من ذلك؛ إذ الواحد المردّد بين الحدث وطهارة اليد لا يترتّب عليه حكم شرعي حتّى يكون ترتيبه مانعاً عن العمل

---

١. تقدّم في الصفحة: ٦٤٨ـ٦٤٩.

بالاستصحابين. ولا يلزم من الحكم بوجوب الوضوء وعدم غسل الأعضاء مخالفة عملية لحكم شرعي أيضاً.

٤. لو ترتّب الأثر على أحدهما دون الآخر

وأمّا الصورة الرابعة: وهي ما يعمل فيه بأحد الاستصحابين، فهو ما كان أحد المستصحبين المعلوم ارتفاع أحدهما ممّا يكون مورداً لابتلاء المكلّف دون الآخر، بحيث لا يتوجّه على المكلّف تكليف منجّز يترتّب أثر شرعي عليه. وفي الحقيقة هذا خارج عن تعارض الاستصحابين؛ إذ قوله ﷺ: «لا تنقض اليقين» لا يشمل اليقين الذي لا يترتّب عليه في حقّ المكلّف أثر شرعي بحيث لا تعلّق له به أصلاً، كما إذا علم إجمالاً بطروء الجنابة عليه أو على غيره، وقد تقدّم أمثلة ذلك[1].

ونظير هذا كثير مثل: أنّه علم إجمالاً بحصول التوكيل من الموكّل، إلّا أنّ الوكيل يدّعي وكالته في شيء والموكّل ينكر توكيله في ذلك الشيء؛ فإنّه لا خلاف في تقديم قول الموكّل؛ لأصالة عدم توكيله فيما يدّعيه الوكيل، ولم يعارضه أحد بأنّ الأصل عدم توكيله فيما يدّعيه الموكّل أيضاً.

وكذا لو تداعيا في كون النكاح دائماً أو منقطعاً، فإنّ الأصل عدم النكاح الدائم من حيث إنّه سبب للإرث ووجوب النفقة والقَسْم. ويتّضح ذلك(٣٨٦) بتتبّع كثير من فروع التنازع في أبواب الفقه.

ولك أن تقول بتساقط الأصلين في هذه المقامات والرجوع إلى الأُصول الأُخر الجارية في لوازم المشتبهين، إلّا أنّ ذلك إنّما يتمشّى في استصحاب

(٣٨٦) أي: إجماع العلماء على العمل بالاستصحاب الذي يترتّب عليه أثر شرعي دون ما لم يترتّب (أوثق الوسائل، ص٥٨٥).

١. تقدم في الصفحة: ٣٣٠ ـ ٣٣٢.

الأُمور الخارجية، أمّا مثل أصالة الطهارة في كلٍّ من واجدي المنيّ، فإنّه لا وجه للتساقط هنا.

ثمّ لو فرض في هذه الأمثلة أثر لذلك الاستصحاب الآخر دخل في القسم الأوّل إن كان الجمع بينه وبين الاستصحاب مستلزماً لطرح علم إجمالي معتبر في العمل، ولا عبرة بغير المعتبر، كما في الشبهة الغير المحصورة، وفي القسم الثاني إن لم يكن هناك مخالفة عملية لعلم إجمالي معتبر.

فعليك بالتأمّل في موارد اجتماع يقينين سابقين مع العلم الإجمالي ـ من عقل أو شرع أو غيرهما ـ بارتفاع أحدهما وبقاء الآخر.

والعلماء وإن كان ظاهرهم الاتّفاق على عدم وجوب الفحص في إجراء الأُصول في الشبهات الموضوعية، ولازمه جواز إجراء المقلّد لها بعد أخذ فتوى جواز الأخذ بها من المجتهد، إلّا أنّ تشخيص سلامتها عن الأُصول الحاكمة عليها ليس وظيفة كلّ أحد، فلا بُدّ إمّا من قدرة المقلّد على تشخيص الحاكم من الأُصول على غيره منها، وإمّا من أخذ خصوصيات الأُصول السليمة عن الحاكم من المجتهد، وإلّا فربما يلتفت إلى الاستصحاب المحكوم من دون التفات إلى الاستصحاب الحاكم.

وهذا يرجع في الحقيقة إلى تشخيص الحكم الشرعي، نظير تشخيص حجّية أصل الاستصحاب وعدمها. عصمنا الله وإخواننا من الزلل في القول والعمل، بجاه محمّدٍ وآله المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين.

في التعادل والترجيح



الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه
محمّد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين

خاتمة في التعادل والترجيح

وحيث إنّ موردهما الدليلان المتعارضان، فلابدّ من تعريف التعارض وبيانه.

التعارض لغةً واصطلاحاً

وهو لغةً: من العرض بمعنى الإظهار[1]، وغُلّب في الاصطلاح (٣٨٧) على: تنافي الدليلين وتمانعهما باعتبار مدلولهما؛ ولذا ذكروا أنّ التعارض تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التضادّ[2]. وكيف كان، فلا يتحقّق إلّا بعد اتّحاد الموضوع، وإلّا لم يمتنع اجتماعهما.

---

(٣٨٧) فكأنّ كلّ واحد من الدليلين المتعارضين ـ لأجل تمانعهما ـ يظهر نفسه ويبرزه لدفع الآخر. قوله: «على وجه التناقض»، كما إذا دلّ أحد الخبرين على وجوب الجمعة، والآخر على عدمه، والتضادّ كما إذا دلّ أحدهما على وجوبها، والآخر على حرمتها (مشكيني).

---

١. أُنظر القاموس، ج ٢، ص ٣٣٤؛ المصباح المنير، ص ٤٠٢.

٢. منهم الميرزا القمّي في قوانين الأُصول، ج ٢، ص ٢٧٦.

عدم التعارض بين الأصول والأدلة الاجتهادية

ومنه يعلم أنّه لا تعارض بين الأُصول وما يحصّله المجتهد من الأدلّة الاجتهادية؛ فإنّ الدليل المفروض إن كان بنفسه يفيد العلم صار المحصِّل له عالماً بحكم العصير العنبي ـ مثلاً ـ فلا يقتضي الأصل حلّيته؛ لأنّه إنّما اقتضى حلّية مجهول الحكم، فالحكم بالحرمة ليس طرحاً للأصل، بل هو بنفسه غير جارٍ وغير مقتضٍ؛ لأنّ موضوعه مجهول الحكم.

ورود الأدلة على الأصول العقلية

وإن كان بنفسه لا يفيد العلم، بل هو محتمل الخلاف لكن ثبت اعتباره بدليل علمي، فإن كان الأصل ممّا كان مؤدّاه بحكم العقل ـ كأصالة البراءة العقلية والاحتياط والتخيير العقليين ـ فالدليل أيضاً وارد عليه ورافع لموضوعه؛ لأنّ موضوع الأوّل عدم البيان، وموضوع الثاني احتمال العقاب، ومورد الثالث عدم الترجيح لأحد طرفي التخيير، وكلّ ذلك مرتفع بالدليل العلمي المذكور.

حكومة الأدلة على الأصول الشرعية

وإن كان مؤدّاه من المجعولات الشرعية ـ كالاستصحاب ونحوه ـ كان ذلك الدليل حاكماً على الأصل، بمعنى أنّه يحكم عليه بخروج مورده عن مجرى الأصل، فالدليل العلمي المذكور وإن لم يرفع موضوعه ـ أعني الشكّ ـ إلّا أنّه يرفع حكم الشكّ، أعني الاستصحاب.

ضابط الحكومة

وضابط الحكومة[388]: أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرّضاً لحال الدليل الآخر ورافعاً للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد

---

(٣٨٨) ضابطها: أن يكون غرض القائل من سوق الحاكم ـ ولو بدلالة الالتزام ـ التعرّض لحال دليل المحكوم وشرحه وتفسيره، إمّا بتوسعة في موضوعه أو محموله، وإمّا بتضييق فيهما. وهذا بخلاف المخصّص؛ فإنّه لا نظر لقائله إلى العامّ. ولو تصادم الظهوران في مورد فهما في ذلك كالمتباينين، وهذا معنى كونه بياناً لحكم العقل (مشكيني).

موضوعه، فيكون مبيّناً لمقدار مدلوله، نظير الدليل الدالّ على أنّه لا حكم للشكّ في النافلة، أو مع كثرة الشكّ، أو مع حفظ الإمام أو المأموم، أو بعد الفراغ من العمل، فإنّه حاكم على الأدلّة المتكفّلة لأحكام هذه الشكوك، فلو فرض أنّه لم يرد من الشارع حكم الشكوك ـ لا عموماً ولا خصوصاً ـ لم يكن مورد للأدلّة النافية لحكم الشكّ في هذه الصور.

الفرق بين الحكومة والتخصيص

والفرق بينه وبين التخصيص: أنّ كون المخصّص بياناً للعامّ إنّما هو بحكم العقل الحاكم بعدم جواز إرادة العموم مع العمل بالخاصّ، وهذا بيان بلفظه ومفسّر للمراد من العامّ، فهو تخصيص في المعنى بعبارة التفسير.

ثمّ الخاصّ إن كان قطعياً[٣٨٩] تعيّن طرح عموم العامّ، وإن كان ظنّياً دار الأمر بين طرحه وطرح العموم، ويصلح كلّ منهما لرفع اليد بمضمونه عن الآخر، فلابُدّ من الترجيح.

بخلاف الحاكم؛ فإنّه يكتفي به في صرف المحكوم عن ظاهره، ولا يكتفي بالمحكوم في صرف الحاكم عن ظاهره، بل يحتاج إلى قرينة أُخرى، كما يتّضح ذلك بملاحظة الأمثلة المذكورة.

الثمرة بين التخصيص والحكومة

فالثمرة بين التخصيص والحكومة تظهر في الظاهرين؛ حيث لا يقدّم المحكوم ولو كان الحاكم أضعف منه؛ لأنّ صرفه عن ظاهره لا يحسن بلا قرينة أُخرى مدفوعةٍ بالأصل. وأمّا الحكم بالتخصيص فيتوقّف على ترجيح ظهور الخاصّ، وإلّا أمكن رفع اليد عن ظهوره وإخراجه عن الخصوص، بقرينة صاحبه. فلنرجع إلى ما نحن بصدده من حكومة الأدلّة الظنّية على الأُصول. فنقول:

---

(٣٨٩) يعني: دلالة وإن كان ظنّياً سنداً، وكذا المراد بقوله: «ظنّياً»؛ أي: في الدلالة، سواء أكان السند قطعياً أو ظنّياً (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص٤٢٨).

قد جعل الشارع[٣٩٠] للشيء المحتمل للحلّ والحرمة حكماً شرعياً أعني الحلّ، ثمّ حكم بأنّ الأمارة الفلانية ـ كخبر العادل الدالّ على حرمة العصير ـ حجّة، بمعنى أنّه لا يعبأ باحتمال مخالفة مؤدّاه للواقع، فاحتمال حلّية العصير المخالف للأمارة بمنزلة العدم، لا يترتّب عليه حكم شرعي كان يترتّب عليه لولا هذه الأمارة، وهو ما ذكرنا، من الحكم بالحلّيّة الظاهرية، فمؤدّى الأمارات بحكم الشارع كالمعلوم، لا يترتّب عليه الأحكام الشرعية المجعولة للمجهولات.

جريان الورود والحكومة في الأصول اللفظيّة أيضاً

ثمّ إنّ ما ذكرنا من الورود والحكومة جارٍ في الأُصول اللفظية أيضاً؛ فإنّ أصالة الحقيقة أو العموم معتبرة إذا لم يعلم هناك قرينة على المجاز.

فإن كان المخصّص[٣٩١] ـ مثلاً ـ دليلاً علمياً كان وارداً على الأصل المذكور، فالعمل بالنصّ القطعي في مقابل الظاهر كالعمل بالدليل العلمي في مقابل الأصل العملي.

وإن كان المخصّص ظنّياً معتبراً كان حاكماً على الأصل؛ لأنّ معنى حجّيّة الظنّ جعل احتمال مخالفة مؤدّاه للواقع بمنزلة العدم في عدم ترتّب ما كان

---

(٣٩٠) مرّ بيان ذلك في الشرط الثالث من شرائط جريان الاستصحاب (مشكيني).

(٣٩١) حاصله: أنّ الخاصّ القطعيّ الدلالة إن كان قطعياً سنداً، كان وارداً على أصالة العموم؛ إذ يتنفي بذلك الشكّ الذي هو موضوع أصالة العموم بالوجدان، وإن كان ظنّي السند كان معنى وجوب تصديق العادل إلغاء احتمال بقاء الفرد تحت العامّ، فينتفي موضوع أصالة العموم تعبّداً وهو معنى الحكومه. وقوله: «على عدم التعبّد»؛ أي: لا على عدم ورود القرينة واقعاً؛ فإنّه لو كان المناط عدم التعبّد، فبمجرّد ورود الظنّ الذي ثبت التعبّد به ينتفي موضوع أصالة العموم وجداناً، وهذا بخلاف ما كان موضوعها عدم القرينة واقعاً؛ فإنّ التعبّد بالظنّ لا ينفي الواقع إلا تعبّداً. وقوله: «فالظاهر أنّ النصّ»؛ أي: قطعيّ الدلالة وإن كان ظنّي السند (مشكيني).

يترتّب عليه من الأثر لولا حجّية هذه الأمارة، وهو وجوب العمل بالعموم عند احتمال وجود المخصّص وعدمه، فعدم العبرة باحتمال عدم التخصيص إلغاءٌ للعمل بالعموم.

فثبت أنّ النصّ وارد على أصالة الحقيقة إذا كان قطعياً من جميع الجهات، وحاكم عليه إذا كان ظنّياً في الجملة، كالخاصّ الظنّي السند مثلاً.

ويحتمل أن يكون الظنّي أيضاً وارداً، بناءً على كون العمل بالظاهر عرفاً وشرعاً معلّقاً على عدم التعبّد بالتخصيص، فحالها حال الأُصول العقلية، فتأمّل.

هذا كلّه على تقدير كون أصالة الظهور من حيث أصالة عدم القرينة.

وأمّا إذا كان من جهة الظنّ النوعي الحاصل بإرادة الحقيقة ـ الحاصل من الغلبة أو من غيرها ـ فالظاهر أنّ النصّ وارد عليها مطلقاً، وإن كان النصّ ظنّياً؛ لأنّ الظاهر أنّ دليل حجّية الظنّ الحاصل بإرادة الحقيقة ـ الذي هو مستند أصالة الظهور ـ مقيّد بصورة عدم وجود ظنّ معتبر على خلافه، فإذا وجد ارتفع موضوع ذلك الدليل، نظير ارتفاع موضوع الأصل بالدليل.

ويكشف عمّا ذكرنا: أنّا لم نجد ولا نجد من أنفسنا مورداً يقدّم فيه العامّ ـ من حيث هو ـ على الخاصّ، وإن فرض كونه أضعف الظنون المعتبرة، فلو كان حجّية ظهور العامّ غير معلّق على عدم الظنّ المعتبر على خلافه لوجد مورد نفرض فيه أضعفية مرتبة ظنّ الخاصّ من ظنّ العامّ حتّى يقدّم عليه، أو مكافئته له حتّى يتوقّف، مع أنّا لم نسمع مورداً يتوقّف في مقابلة العامّ من حيث هو والخاصّ، فضلاً عن أن يرجّح عليه. نعم، لو فرض الخاصّ (٣٩٢) ظاهراً أيضاً خرج عن النصّ وصار من باب تعارض الظاهرين،

(٣٩٢) حاصل أقسام الخاصّ في جميع ما ذكره: أنّ الخاصّ إمّا أن يكون نصّاً قطعيّ

فربما يقدّم العامّ.

عدم التعارض في القطعيّين ولا في الظنّيين الفعليّين

ثمّ إنّ التعارض ـ على ما عرفت[1] من تعريفه ـ لا يكون في الأدلّة القطعية؛ لأنّ حجّيتها إنّما هي من حيث صفة القطع، والقطع بالمتنافيين أو بأحدهما مع الظنّ بالآخر غير ممكن.

ومنه يعلم عدم وقوع التعارض بين دليلين يكون حجّيتها باعتبار صفة الظنّ الفعلي؛ لأنّ اجتماع الظنّين بالمتنافيين محال، فإذا تعارض سببان للظنّ الفعلي، فإن بقي الظنّ في أحدهما فهو المعتبر، وإلّا تساقطا.

وقولهم: «إنّ التعارض لا يكون إلّا في الظنّيين»، يريدون به الدليلين المعتبرين من حيث إفادة نوعها الظنّ، وإنّما أطلقوا القول في ذلك؛ لأنّ أغلب الأمارات، بل جميعها ـ عند جلّ العلماء، بل ما عدا جمع ممّن قارب عصرنا[2] ـ معتبرة من هذه الحيثية، لا لإفادة الظنّ الفعلي بحيث يناط الاعتبار به.

الدلالة أو يكون ظاهراً ظنّي الدلالة. وعلى الأوّل إن كان قطعيّ السند كان وارداً على العامّ، وإن كان ظنّياً كان حاكماً. وإن كان ظاهراً ـ سواء كان قطعيّ السند أو ظنّية ـ يحصل التعارض بين ظهوره وظهور العامّ، فقد يتساوى الظهوران فيحصل الإجمال، وقد يترجّح أحدهما على الآخر فيعمل على الظاهر والأظهر. والمصنّف ؛ قد تعرّض لقسمي الظاهر عند بيان الفرق بين المخصّص والحاكم آنفاً.

ثمّ إنّ هذه الأقسام جارية في جميع موارد أصالة الحقيقة مع ما يعارضها ممّا يصلح للقرينية ولا يختصّ بدليلين كان بين موضوعيها عموم مطلق ويسمّيان بالعامّ والخاصّ. فعلم أنّ إطلاق الخاصّ والعامّ بلحاظ النسبة الخاصّة بين موضوعيهما، وأمّا بالقياس إلى دلالتهما فقد يتحقّق الورود، وقد تتحقّق الحكومة، وقد يكونان مجملين، وقد يكون أحدهما أظهر من الآخر، فتدبّر (مشكيني).

---

١. تقدّم في الصفحة: ٦٥٤.

٢. منهم الوحيد البهبهاني في الرسائل الأصولية، ص ٤٢٩ وما بعدها؛ والقمّي في قوانين الأصول، ج ١، ص ٤٤٠ وج ٢، ص ١٠٢.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم: أنّ الكلام في أحكام التعارض يقع في مقامين؛ لأنّ المتعارضين إمّا أن يكون لأحدهما مرجّح على الآخر، وإمّا أن لا يكون، بل يكونان متعادلين متكافئين.

الكلام في قاعدة أولويّة الجمع على الطرح

وقبل الشروع في بيان حكمها لابُدّ من الكلام في القضية المشهورة، وهي: أنّ الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح ـ والمراد بالطرح ـ على الظاهر المصرّح به في كلام بعضهم[١]، وفي معقد إجماع بعض آخر ـ[٢] أعمّ من طرح أحدهما لمرجِّح في الآخر، فيكون الجمع مع التعادل أولى من التخيير، ومع وجود المرجّح أولى من الترجيح.

قال الشيخ ابن أبي جمهور الأحسائي في «عوالي اللئالي» ـ على ما حكي عنه ـ: «إنّ كلّ حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك أوّلاً البحث عن معناهما، وكيفية دلالة ألفاظهما، فإن أمكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد في تحصيله؛ فإنّ العمل بالدليلين مهما أمكن خير من ترك أحدهما وتعطيله بإجماع العلماء، فإذا لم تتمكّن من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع إلى العمل بهذا الحديث ـ وأشار بهذا إلى مقبولة عمر بن حنظلة[٣] ـ»[٤]. انتهى.

ما استدلّ به على قاعدة أولويّة الجمع

واستُدلّ عليه: بأنّ الأصل في الدليلين الإعمال، فيجب الجمع بينهما مهما أمكن؛ لاستحالة الترجيح من غير مرجّح.

عدم إمكان العمل بهذه القاعدة

ولا يخفى: أنّ العمل بهذه القضية على ظاهرها يوجب سدّ باب الترجيح والهرج في الفقه، كما لا يخفى. ولا دليل عليه، بل الدليل على خلافه من

---

١. الإصفهاني في الفصول، ص ٤٤٠؛ النراقي في مناهج الأحكام، ص ٣١٥.

٢. منهم ابن جمهور في عوالي اللئالي كما سيأتي.

٣. سيأتي نصّ المقبولة في الصفحة: ٦٨٣ ومابعدها.

٤. عوالي اللئالي، ج ٤، ص ١٣٦.

الإجماع والنصّ.

عدم الدليل على هذه القاعدة

أمّا عدم الدليل؛ فلأنّ ما ذكر ـ من أنّ الأصل في الدليل الإعمال ـ مسلّم، لكنّ المفروض عدم إمكانه في المقام؛ فإنّ العمل بقوله ﷺ: «ثمن العذرة سحت»[1] وقوله ﷺ: «لا بأس ببيع العذرة»[2] على ظاهرهما غير ممكن، وإلّا لم يكونا متعارضين. وإخراجهما عن ظاهرهما ـ بحمل الأوّل على عذرة غير مأكول اللحم والثاني على عذرة مأكول اللحم ـ ليس عملاً بهما؛ إذ كما يجب مراعاة السند في الرواية والتعبّد بصدورها إذا اجتمعت شرائط الحجّية، كذلك يجب التعبّد بإرادة المتكلّم ظاهر الكلام المفروض وجوب التعبّد بصدوره إذا لم يكن هنا قرينة صارفة، ولا ريب أنّ التعبّد (٣٩٣) بصدور أحدهما المعيّن إذا كان هناك مرجّح، والمخيّر اذا لم يكن، ثابت على تقدير الجمع وعدمه.

فيدور الأمر بين عدم التعبّد بصدور ما عدا الواحد المتّفق على التعبّد به

---

(٣٩٣) حاصله: أنّه بعد ملاحظة أنّه كما يجب العمل بأخبار الآحاد من حيث السند يجب العمل بها أيضاً من حيث الدلالة، ففي مورد التعارض لا يمكن العمل بهما من جميع الجهات، بل الممكن إمّا الأخذ بأحدهما وطرح الآخر بالكلّية ـ كما هو المشهور ـ وإمّا الأخذ بسندهما وطرح ظاهرهما كما هو مقتضى الجمع المدّعى، والثاني ليس بأولى من الأوّل؛ لأنّ التعبّد بسند أحدهما يقيني؛ للزومه على كلا القولين ـ وكذا طرح ظاهر أحدهما ـ وهو ظاهر غير المتعبّد بصدوره، ففي ترجيح أي من القولين لابدّ من ارتكاب التأويل، أمّا في الأوّل ففي ترك سند الذي تعيّن طرح ظاهره، وأمّا في الثاني ففى طرح ظاهر الذي تعيّن أخذ سنده، فعلم: أنّه لا دليل على ذلك القول (مشكيني).

١. تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٣٧٢، ح ١٠٨٠؛ الاستبصار، ج ٣، ص ٥٦، ح ١٨٢؛ وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ١٧٥، ح ٢٢٢٨٤. فيها: «ثمن العذرة من السحت».

٢. الكافي، ج ٥، ص ٢٢٦، ح ٣؛ تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٣٧٢، ح ١٠٧٩؛ الاستبصار، ج ٣، ص ٥٦، ح ١٨١؛ وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ١٧٥، ح ٢٢٢٨٥.

وبين عدم التعبّد بظاهر الواحد المتّفق علىالتعبّد به، ولا أولوية للثاني.

وممّا ذكرنا يظهر[٣٩٤] فساد توهّم أنّه إذا عملنا بدليل حجّية الأمارة فيهما وقلنا بأنّ الخبرين معتبران سنداً، فيصيران كمقطوعي الصدور. ولا إشكال ولا خلاف في أنّه إذا وقع التعارض بين ظاهري مقطوعي الصدور ـ كآيتين أو متواترين ـ وجب تأويلهما والعمل بخلاف ظاهرهما، فيكون القطع بصدورهما عن المعصوم عليه السلام قرينة صارفة لتأويل كلّ من الظاهرين.

وتوضيح الفرق وفساد القياس: أنّ وجوب التعبّد بالظواهر لا يزاحم القطع بالصدور، بل القطع قرينة على إرادة خلاف الظاهر، وفيما نحن فيه يكون وجوب التعبّد بالظاهر مزاحماً لوجوب التعبّد بالسند.

وبعبارة أُخرى: العمل بمقتضى أدلّة اعتبار السند والظاهر ـ بمعنىالحكم بصدورهما وإرادة ظاهرهما ـ غير ممكن، والممكن من هذه الأُمور الأربعة اثنان لا غير: إمّا الأخذ بالسندين، وإمّا الأخذ بظاهرٍ وسندٍ من أحدهما، فالسند الواحد منهما متيقّن الأخذ به. وطرح أحد الظاهرين ـ وهو ظاهر الآخر الغير المتيقّن الأخذ بسنده ـ ليس مخالفاً للأصل؛ لأنّ المخالف للأصل ارتكاب التأويل في الكلام بعد الفراغ عن التعبّد بصدوره.

فيدور الأمر بين مخالفة أحد أصلين: إمّا مخالفة دليل التعبّد بالصدور في غير المتيقّن التعبّد، وإمّا مخالفة الظاهر في متيقّن التعبّد، وأحدهما ليس حاكماً على الآخر؛ لأنّ الشكّ فيهما مسبّب عن ثالث، فيتعارضان.

ومنه يظهر: فساد قياس ذلك بالنصّ الظنّي السند[٣٩٥] مع الظاهر، حيث يوجب الجمع بينهما بطرح ظهور الظاهر، لا سند النصّ.

---

(٣٩٤) شروع في ردّ جملة من الاعتراضات التي أوردوها على منع الأولويّة. فمنها قياس المورد على ظاهرين قطعيّي الصدور (أوثق الوسائل، ص٥٩٣).

(٣٩٥) أي: بالعامّ والخاصّ ـ مثلاً ـ حيث يؤخذ سند الخاصّ ويطرح ظاهر العامّ.

توضيحه: أنّ سند الظاهر لا يزاحم سند النصّ ولا دلالته، وأمّا سند النصّ ودلالته فإنّما يزاحمان ظاهره لا سنده. وهما حاكمان على ظهوره؛ لأنّ من آثار التعبّد به رفع اليد عن ذلك الظهور؛ لأنّ الشكّ فيه مسبّب عن الشكّ في التعبّد بالنصّ.

وأضعف ممّا ذكر[٣٩٦]: توهّم قياس ذلك بما إذا كان خبر بلا معارض لكن ظاهره مخالف للإجماع؛ فإنّه يحكم بمقتضى اعتبار سنده بإرادة خلاف الظاهر من مدلوله.

لكن لا دوران هناك بين طرح السند والعمل بالظاهر وبين العكس؛ إذ لو طرحنا سند ذلك الخبر لم يبق مورد للعمل بظاهره، بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّا إذا طرحنا سند أحد الخبرين أمكننا العمل بظاهر الآخر ولا مرجّح لعكس ذلك.

بل الظاهر هو الطرح[٣٩٧]؛ لأنّ المرجع والمحكّم في الإمكان الذي قُيّد به وجوب العمل بالخبرين هو العرف، ولا شكّ في حكم العرف وأهل اللسان بعدم إمكان العمل بقوله: اكرم العلماء ولا تكرم العلماء.

نعم، لو فرض علمهم بصدور كليهما حملوا الأمر بالعمل بهما على إرادة ما يعمّ العمل بخلاف ما يقتضيانه بحسب اللغة والعرف.

ولأجل ما ذكرنا وقع من جماعة من أجلّاء الرواة السؤال عن حكم

دليل آخر على عدم كلّيّة هذه القاعدة

والجواب عنه ما قدّمناه من أنّ الشكّ في أصالة العموم مسبّب عن الشكّ في التعبّد بالخاصّ، فصار حاكماً على ذلك الأصل (مشكيني).

(٣٩٦) وجه الأضعفية: أنّه إذا كان النصّ الظنّي السند حاكماً على الظاهر كما في الخاصّ والعامّ، فحكومة الإجماع أو وروده أولى (أوثق الوسائل، ص٥٩٤).

(٣٩٧) هذا شروع في بيان مخالفة القضيّة المشهورة ـ أعني أولوية الجمع من الطرح ـ للنصّ والأخبار العلاجية وللإجماع (أوثق الوسائل، ص٥٩٤).

الخبرين المتعارضين[١]، مع ما هو مركوز في ذهن كلّ أحد: من أنّ كلّ دليل شرعي يجب العمل به مهما أمكن، فلو لم يفهموا عدم الإمكان في المتعارضين لم يبق وجه للتحيّر الموجب للسؤال، مع أنّه لم يقع الجواب في شيء من تلك الأخبار العلاجية بوجوب الجمع بتأويلهما معاً. وحمل مورد السؤال على صورة تعذّر تأويلهما ولو بعيداً تقييد بفرد غير واقع في الأخبار المتعارضة، وهذا دليل آخر على عدم كلّية هذه القاعدة.

مخالفة هذه القاعدة للإجماع

هذا كلّه مضافاً إلى مخالفتها للإجماع؛ فإنّ علماء الإسلام من زمن الصحابة إلى يومنا هذا لم يزالوا يستعملون المرجّحات في الأخبار المتعارضة بظواهرها، ثمّ اختيار أحدهما وطرح الآخر من دون تأويلهما معاً لأجل الجمع.

توضيح كلام صاحب عوالي اللئالي

وأمّا ما تقدّم من «عوالي اللئالي»[٢] فليس نصّاً، بل ولا ظاهراً في دعوى تقديم الجمع بهذا النحو على التخيير والترجيح؛ فإنّ الظاهر من الإمكان في قوله: «وإن أمكنك التوفيق بينهما» هو الإمكان العرفي في مقابل الامتناع العرفي بحكم أهل اللسان، فإنّ حمل اللفظ على خلاف ظاهره بلا قرينة غير ممكن عند أهل اللسان، بخلاف حمل العامّ والمطلق على الخاصّ والمقيّد. ويؤيّده قوله أخيراً: «فإذا لم تتمكّن من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع إلى العمل بهذا الحديث»؛ فإنّ مورد عدم التمكّن نادر جدّاً.

وبالجملة: فلا يظنّ بصاحب العوالي ولا بمن دونه أن يقتصر في الترجيح على موارد لا يمكن تأويل كليهما، فضلاً عن دعواه الإجماع على ذلك.

بيان أقسام الجمع

والتحقيق الذي عليه أهله: أنّ الجمع بين الخبرين المتنافيين بظاهرهما على أقسام ثلاثة:

---

١. سيأتي ذكر هؤلاء الرواة مع ذكر أخبارهم في الصفحة: ٦٨٣ ـ ٦٩١.

٢. تقدّم في الصفحة: ٦٦٠.

أحدها: ما يكون متوقّفاً على تأويلهما معاً(٣٩٨).

والثاني: ما يتوقّف على تأويل أحدهما المعيّن.

والثالث: ما يتوقّف على تأويل أحدهما لا بعينه.

أمّا الأوّل: فهو الذي تقدّم[1] أنّه مخالف للدليل والنصّ والإجماع.

وأمّا الثاني: فهو تعارض النصّ والظاهر الذي تقدّم أنّه ليس بتعارض في الحقيقة[2].

وأمّا الثالث: فمن أمثلته العامّ والخاصّ من وجه، حيث يحصل الجمع بتخصيص أحدهما مع بقاء الآخر على ظاهره، مثل قوله: «اغتسل يوم الجمعة» بناءً على أنّ ظاهر الصيغة الوجوب، وقوله: «ينبغي غسل الجمعة» بناءً على ظهور هذه المادّة في الاستحباب، فإنّ الجمع يحصل برفع اليد عن ظاهر أحدهما.

لو كان لأحد الظاهرين مزيّة على الآخر

وحينئذٍ: فإن كان لأحد الظاهرين مزيّةٌ وقوّةٌ على الآخر ـ بحيث لو اجتمعا في كلام واحد نحو رأيت أسداً يرمي، أو اتّصلا في كلامين لمتكلّم واحد، تعيّن العمل بالأظهر وصرف الظاهر إلى ما لا يخالفه ـ كان حكم هذا القسم الثاني، في أنّه إذا تعبّد بصدور الأظهر يصير قرينة صارفة للظاهر من دون عكس.

---

(٣٩٨) ففي مثل «بيع العذرة سحت» (تهذيب الأحكام، ج٦، ص٣٧٢، ح١٠٨٠؛ وسائل الشيعة، ج١٧، ص١٧٦، ح٢٢٢٨٤) و«لا بأس ببيع العذرة» (الكافي، ج٥، ص٢٢٦، ح٣؛ وسائل الشيعة، ج١٧، ص١٧٥، ح٢٢٢٨٦) قد حمل الأوّل على عذرة غير المأكول، والثاني على عذرة المأكول. قوله: «والثاني ما يتوقّف» كالعامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد (مشكيني).

١. تقدّم في الصفحة: ٦٦٠ ـ ٦٦١.

٢. تقدّم في الصفحة: ٦٥٨.

نعم، الفرق بينه وبين القسم الثاني: أنّ التعبّد بصدور النصّ لا يمكن إلّا بكونه صارفاً عن الظاهر، ولا معنى له غير ذلك، ولذا ذكرنا دوران الأمر فيه بين طرح دلالة الظاهر وطرح سند النصّ، وفيما نحن فيه يمكن التعبّد بصدور الأظهر وإبقاء الظاهر على حاله وصرف الأظهر؛ لأنّ كلّاً من الظهورين مستند إلى أصالة الحقيقة، إلّا أنّ العرف يرجّحون أحد الظهورين على الآخر، فالتعارض موجود والترجيح بالعرف بخلاف النصّ والظاهر.

لم لم يكن لأحد الظاهرين مزيّة على الآخر

وأمّا لو لم يكن لأحد الظاهرين مزيّة على الآخر فالظاهر أنّ الدليل في الجمع ـ وهو ترجيح التعبّد بالصدور على أصالة الظهور ـ غير جارٍ هنا، فإنّه لا محصّل للعمل بهما على أن يكونا مجملين ويرجع إلى الأصل الموافق لأحدهما. ويؤيّد ذلك، بل يدلّ عليه: أنّ الظاهر من العرف دخول هذا القسم في الأخبار العلاجية الآمرة بالرجوع إلى المرجّحات، واللازم حينئذٍ بعد فقد المرجّحات التخيير بينهما، كما هو صريح تلك الأخبار.

تفصيل في الظاهرين المتعارضين

وقد يفصّل بين ما إذا كان لكلّ من الظاهرين مورد سليم عن المعارض، كالعامّين من وجه؛ حيث إنّ مادّة الافتراق في كلّ منهما سليمة عن المعارض، وبين غيره، كقوله: «اغتسل للجمعة»، و«ينبغي غسل الجمعة». فيرجّح الجمع على الطرح في الأوّل؛ لوجوب العمل بكلّ منهما في الجملة، فيستبعد الطرح في مادّة الاجتماع، بخلاف الثاني.

وسيجيء تتمّة الكلام[١] إن شاء الله تعالى.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ الجمع في أدلّة الأحكام بالنحو المتقدّم ـ من تأويل كليهما ـ لا أولوية له أصلاً على طرح أحدهما والأخذ بالآخر، بل الأمر بالعكس.

---

١. راجع الصفحة: ٧٠٣ـ٧٠٤.

الجمع بين البيّنات في حقوق الناس

وأمّا الجمع بين البيّنات (٣٩٩) في حقوق الناس فهو وإن كان لا أولوية فيه على طرح أحدهما بحسب أدلّة حجّية البيّنة؛ لأنها تدلّ على وجوب الأخذ بكلٍّ منهما في تمام مضمونه، فلا فرق في مخالفتهما بين الأخذ لا بكلٍّ منهما، بل بأحدهما، أو بكلٍّ منهما لا في تمام مضمونه، بل في بعضه، إلّا أنّ عدّ الجمع بهذا النحو مصالحةً بين الخصمين عند العرف لعلّه يكون مرجّحاً للثاني على الأوّل.

ويؤيّده ورود الأمر بالجمع بين الحقّين بهذا النحو في رواية السكوني المعمول بها في من أودعه رجلٌ درهمين، وآخر درهماً فامتزجا بغير تفريط، وتلف أحدهما[١].

---

(٣٩٩) اعلم: أنّه قد فرّعوا على قضيّة «أولوية الجمع من الطرح» العمل بالبيّنتين المتعارضتين في دعوى الأموال وتعيين قيمة الصحيح والمعيب، فحكموا بتنصيف دار تداعياها وأقاما بيّنة.

والتحقيق: أنّه حيث كان العمل بهما على طبق مدلولهما غير ممكن ـ كما لا يمكن فيهما ما يعمل به في أدلّة الأحكام من أخذ السندين وطرح الظاهرين، لأنّ كلمات الشهود بمنزلة النصّين المتعارضين ـ انحصر وجه الجمع في التبعيض فيهما من حيث التصديق؛ بأن يصدّق كلّ من المتعارضين في بعض ما يخبر به، فمن أخبر بأنّ هذه الدار كلّها لزيد نصدّقه في نصفها، وكذا من شهد بأنّ قيمة هذا الشيء صحيحاً كذا ومعيبا كذا نصدقه في أنّ قيمة كلّ نصف منضمّاً إلى نصفه الآخر نصف القيمة. وهذا النحو غير ممكن في الأخبار بأن يكرم بعض العلماء ويهين بعضهم فيما إذا ورد «أكرم العلماء»، وورد: «لا تكرمهم»؛ لأنّ المخالفة القطعية في الأحكام الشرعية لا يرتكب؛ إذ الحقّ فيها للشارع وهو لا يرضى بالمعصية القطعية؛ وهذا بخلاف حقوق الناس؛ فإنّ الحقّ فيها لمتعدّد فالعمل بالبعض في كلّ منهما جمع بين الحقّين من غير ترجيح، ولأجل ذلك يعدّ هذا مصالحة بين الخصمين وقد ورد التعبّد به. (تمّ تحريراً لمطلب الشيخ ﵀).

---

١. الفقيه، ج ٣، ص ٣٧، ح ٣٢٧٨؛ تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٢٠٨، ح ٤٨٣؛ وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٤٥٢، ح ٢٤٠٢٥. فيها: «الدينار والدينارين» بدل «الدرهم والدرهمين».

الأصل في تعارض البيّنات هي القرعة

هذا، ولكنّ الإنصاف: أنّ الأصل في موارد تعارض البيّنات وشبهها هي القرعة. نعم، يبقى الكلام في كون القرعة مرجّحةً للبيّنة المطابقة لها، أو مرجعاً بعد تساقط البيّنتين. وكذا الكلام في عموم موارد القرعة أو اختصاصها بما لا يكون هناك أصل عملي ـ كأصالة الطهارة ـ مع إحدى البيّنتين. وللكلام مورد آخر.

رجوع الكلام إلى أحكام التعارض في مقامين:

فلنرجع إلى ما كنّا فيه، فنقول: حيث تبيّن عدم تقدّم الجمع على الترجيح ولا على التخيير فلابُدّ من الكلام في المقامين اللذين ذكرنا[1] أنّ الكلام في أحكام التعارض يقع فيهما.

فنقول: إنّ المتعارضين إمّا أن لا يكون مع أحدهما مرجّح فيكونان متكافئين متعادلين، وإمّا أن يكون مع أحدهما مرجّح.

---

١. تقدّم في الصفحة: ٦٦٠.

المقام الأوّل
في المتكافئين

ما هو مقتضى الأصل الأوّلي في المتكافئين؟

والكلام فيه: أوّلاً: في أنّ الأصل في المتكافئين التساقط وفرضهما كأن لم يكونا، أو لا ؟

ثمّ اللازم بعد عدم التساقط: الاحتياط (٤٠٠)، أو التخيير، أو التوقّف والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما، دون المخالف لهما؛ لأنّه معنى تساقطهما؟

الأصل عدم التساقط ووجوب التخيير. والدليل عليه

فنقول ـ وبالله المستعان ـ: إنّ الأصل في المتعارضين التخيير، ووجهه: أنّه لمّا كان امتثال التكليف بالعمل بكلٍّ منهما كسائر التكاليف الشرعية والعرفية مشروطاً بالقدرة، والمفروض أنّ كلّاً منهما مقدور في حال ترك الآخر وغير مقدور مع إيجاد الآخر، فكلّ منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه ويتعيّن فعله، ومع إيجاد الآخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه، فوجوب الأخذ بأحدهما (٤٠١) نتيجة أدلّة وجوب الامتثال والعمل بكلٍّ منهما، بعد تقييد

---

(٤٠٠) يعني: في مقام العمل مع إمكانه، وإلّا فالتخيير. وقوله: «أو التخيير»، وهو مذهب المشهور، والتخيير شرعي على الطريقية، وعقلي على السببية كما سيجيء (أوثق الوسائل، ص٥٩٨).

(٤٠١) يعني: أنّ مقتضى الأدلّة وإن كان وجوب العمل بكلّ واحد من الدليلين عيناً، إلّا

وجوب الامتثال بالقدرة.

وهذا ممّا يحكم به بديهة العقل، كما في كلّ واجبين اجتمعا على المكلّف، ولا مانع من تعيين كلّ منهما على المكلّف بمقتضى دليله إلّا تعيين الآخر عليه كذلك.

والسرّ في ذلك: أنّا لو حكمنا بسقوط كليهما مع إمكان أحدهما على البدل لم يكن وجوب كلّ واحدٍ منهما ثابتاً بمجرّد الإمكان، ولزم كون وجوب كلٍّ منهما مشروطاً بعدم انضمامه مع الآخر، وهذا خلاف ما فرضنا، من عدم تقييد كلّ منهما في مقام الامتثال بأزيد من الإمكان.

والحاصل: أنّه إذا أمر الشارع بشيء واحدٍ استقلّ العقل بوجوب إطاعته في ذلك الأمر بشرط عدم المانع العقلي والشرعي، وإذا أمر بشيئين واتّفق امتناع إيجادهما في الخارج استقلّ العقل بوجوب إطاعته في أحدهما لا بعينه؛ لأنّها ممكنة فيقبح تركها.

مقتضى الأصل التخيير بناءً على السببيّة

لكن هذا كلّه على تقدير أن يكون العمل بالخبر من باب السببية، بأن يكون قيام الخبر على وجوب فعل واقعاً سبباً شرعياً لوجوبه ظاهراً على المكلف، فيصير المتعارضان من قبيل السببين المتزاحمين، فيلغى أحدهما مع وجود وصف السببية فيه لأعمال الآخر، كما في كلّ واجبين متزاحمين.

أمّا لو جعلناه من باب الطريقية ـ كما هو ظاهر أدلّة حجية الأخبار، بل غيرها من الأمارات، بمعنى أنّ الشارع لاحظ الواقع وأمر بالتوصّل إليه من هذا الطريق؛ لغلبة إيصاله إلى الواقع ـ فالمتعارضان لا يصيران من قبيل الواجبين المتزاحمين؛ للعلم بعدم إرادة الشارع سلوك الطريقين معاً؛ لأنّ

أنّ الأخذ بأحدهما تخييراً إنّما هو بضميمة مقدّمة خارجية عقلية وهي كون وجوب العمل بكلّ منهما عيناً مشروطاً بإمكانه، ومع عدم تحقّق الشرط ـ لأجل تمانعهما ـ يتعيّن العمل بهما تخييراً ببداهة حكم العقل (أوثق الوسائل، ص٥٩٩).

أحدهما مخالف للواقع، فلا يكونان طريقين إلى الواقع ولو فرض ـ محالاً ـ إمكان العمل بهما، كما يعلم إرادته لكلٍّ من المتزاحمين في نفسه لو فرض إمكان الجمع.

مثلاً: لو فرضنا أنّ الشارع لاحظ كون الخبر غالب الإيصال إلى الواقع فأمر بالعمل به في جميع الموارد؛ لعدم المايز بين الفرد الموصل منه وغيره، فإذا تعارض خبران جامعان لشرائط الحجّية لم يعقل بقاء تلك المصلحة في كلٍّ منهما، بحيث لو أمكن الجمع بينهما أراد الشارع إدراك المصلحتين، بل وجود تلك المصلحة في كلٍّ منهما بخصوصه مقيّد بعدم معارضته بمثله.

مقتضى الأصل التوقف بناء على الطريقية

ومن هنا يتّجه الحكم ـ حينئذٍ ـ بالتوقّف، لا بمعنى أنّ أحدهما المعيّن واقعاً طريق ولا نعلمه بعينه ـ كما لو اشتبه خبر صحيح بين خبرين ـ بل بمعنى أنّ شيئاً منهما ليس طريقاً في مؤدّاه بالخصوص فيتساقطان، ومقتضاه الرجوع إلى الأُصول العملية.

مقتضى الأخبار عدم التساقط

هذا ما تقتضيه القاعدة في وجوب العمل بالأخبار من حيث الطريقية، إلّا أنّ الأخبار المستفيضة، بل المتواترة قد دلّت على عدم التساقط مع فقد المرجّح[1].

ما هو الحكم بناء على عدم التساقط؟

وحينئذٍ: فهل يحكم بالتخيير، أو العمل بما طابق منهما الاحتياط[(٤٠٢)]، أو

(٤٠٢) أي: العمل بإحدهما المطابق للاحتياط إن كان مطابقاً، وإلّا فالتخيير، وكذا المراد بالقول الثالث هو العمل بالاحتياط مع إمكانه، وإلّا فالتخيير. والمراد بما كان مخالفاً لهما مخالفته لخصوص كلّ منهما؛ بمعنى عدم إمكان الاحتياط بالعمل بخصوص كلّ منهما وإن كان خصوص كلّ منهما موافقاً للاحتياط في الجملة كما يظهر من تمثيله بالظهر والجمعة (أوثق الوسائل، ص٦٠١).

١. سيأتي ذكر هذه الأخبار تفصيلاً في الصفحة: ٦٨٣ ـ ٦٩١.

بالاحتياط ولو كان مخالفاً لهما، كالجمع بين الظهر والجمعة مع تصادم أدلّتهما، وكذا بين القصر والإتمام؟ وجوه:

المشهور هو التخيير للأخبار المستفيضة الدالّة عليه

المشهور ـ وهو الذي عليه جمهور المجتهدين ـ الأوّل[1]؛ للأخبار المستفيضة، بل المتواترة الدالّة عليه[2]، ولا يعارضها عدا ما في مرفوعة زرارة الآتية[3] ـ المحكية عن «عوالي اللئالي» ـ الدالّة على الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة.

وهي ضعيفة جدّاً، وقد طعن في ذلك التأليف(٤٠٣) وفي مؤلّفة المحدّث البحراني رحمه الله في مقدّمات «الحدائق»[4].

أخبار التوقّف والجواب عنها

وأمّا أخبار التوقّف الدالّة على الوجه الثالث ـ من حيث إنّ التوقّف في الفتوى يستلزم الاحتياط في العمل، كما في ما لا نصّ فيه ـ فهي محمولة على صورة التمكّن من الوصول إلى الإمام عليه السلام، كما يظهر من بعضها. فيظهر منها: أنّ المراد ترك العمل وإرجاء الواقعة إلى لقاء الإمام عليه السلام، لا العمل فيها بالاحتياط.

ثمّ إنّ حكم الشارع في تلك الأخبار بالتخيير في تكافؤ الخبرين لا يدلّ

---

(٤٠٣) في المقدّمة السادسة من مقدّمات كتابه في مقام ترجيح المقبولة على المرفوعة، قال: «مع ما عليه المرفوعة من الرفع والإرسال، وما عليه الكتاب المذكور من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار والإهمال وخلط غثّها بسمينها وصحيحها بسقيمها (الحدائق الناضرة، ج ١، ص ٩٩) انتهى (أوثق الوسائل، ص ٦٠٢).

---

١. الطوسي في الاستبصار، ج ١، ص ٥ ـ ٣، في أقسام الحديث ومحامله؛ المحقّق الحلّي في المعارج، ص ١٥٦؛ العلّامة الحلّي في مبادئ الأصول، ص ٢٣٣؛ العاملي في معالم الدين، ص ٢٥٠؛ الإصفهاني في الفصول، ص ٤٤٥.

٢. راجع وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٢٢ ـ ١٠٨؛ ح ٣٣٣٣٩ و ٣٣٣٥٤ و ٣٣٣٧٣ و ٣٣٣٧٤ و ٣٣٣٧٧.

٣. تأتي في الصفحة: ٦٨٧.

٤. الحدائق الناضرة، ج ١، ص ٩٩.

على كون حجّية الأخبار من باب السببية، بتوهّم أنّه لولا ذلك لأوجب التوقّف؛ لقوّة احتمال أن يكون التخيير حكماً ظاهرياً عملياً(٤٠٤) في مورد التوقّف، لا حكماً واقعياً ناشئاً من تزاحم الواجبين، بل الأخبار المشتملة على الترجيحات وتعليلاتها أصدق شاهد على ما استظهرناه من كون حجّية الأخبار من باب الطريقية، بل هو أمر واضح.

ومراد من جعلها من باب الأسباب، عدم إناطتها بالظنّ الشخصي، كما يظهر من صاحب المعالم ﷺ في تقرير دليل الانسداد[1].

لو وقع التعادل للمجتهد في عمل نفسه، أو للمفتي لأجل الإفتاء

ثمّ المحكيّ عن جماعة ـ بل قيل: إنّه ممّا لا خلاف فيه ـ: أنّ التعادل إن وقع للمجتهد كان مخيّراً في عمل نفسه، وإن وقع للمفتي لأجل الإفتاء، فحكمه أن يخيّر المستفتي، فيتخيّر في العمل، كالمفتي[2].

ووجه الأوّل واضح.

وأمّا وجه الثاني؛ فلأنّ نصب الشارع للأمارات وطريقيتها يشمل المجتهد والمقلّد، إلّا أنّ المقلّد عاجز عن القيام بشروط العمل بالأدلّة، من حيث تشخيص مقتضاها ودفع موانعها، فإذا أثبت ذلك المجتهد وأثبت جواز العمل بكلٍّ من الخبرين المتكافئين المشترك بين المقلّد والمجتهد تخيّر المقلّد كالمجتهد؛ ولأنّ إيجاب مضمون أحد الخبرين على المقلّد لم يقم دليل عليه، فهو تشريع.

ويحتمل أن يكون التخيير للمفتي، فيفتي بما اختار؛ لأنّه حكم للمتحيّر،

---

(٤٠٤) أي: ثابتاً على خلاف قاعدة التوقّف، كحكم الشارع في بعض موارد اشتباه الواجب بغير الحرام بأن اكتفي بالموافقة الاحتمالية للواقع (مشكيني).

---

١. معالم الدين، ص ١٩٢.

٢. حكاه السيد المجاهد في مفاتيح الأصول، ص ٦٨٢ عن جماعة، منهم العلّامة الحلّي في نهاية الوصول، ج ٥، ص ٢٨١؛ مبادئ الوصول، ص ٢٣١.

وهو المجتهد. ولا يقاس هذا بالشكّ الحاصل للمجتهد في بقاء الحكم الشرعي، مع أنّ حكمه ـ وهو البناء على الحالة السابقة ـ مشترك بينه وبين المقلّد؛ لأنّ الشكّ هناك في نفس الحكم الفرعي المشترك، وله حكم مشترك، والتحيّر هنا في الطريق إلى الحكم، فعلاجه بالتخيير مختصّ بمن يتصدّى لتعيين الطريق، كما أنّ العلاج بالترجيح مختصّ به.

فلو فرضنا أنّ راوي أحد الخبرين عند المقلّد أعدل وأوثق من الآخر؛ لأنّه أخبر وأعرف به، مع تساويهما عند المجتهد أو انعكاس الأمر عنده فلا عبرة بنظر المقلّد. وكذا لو فرضنا تكافؤ قولي اللغويين في معنى لفظ الرواية، فالعبرة بتخيّر المجتهد لا تخيّر المقلّد بين حكم يتفرّع على أحد القولين وآخر يتفرّع على الآخر. والمسألة محتاجة إلى التأمّل، وإن كان وجه المشهور أقوى (٤٠٥).

هذا حكم المفتي.

لو وقع التعادل للحاكم والقاضي فالظاهر التخيير

وأمّا الحاكم والقاضي: فالظاهر ـ كما عن جماعة ـ أنّه يتخيّر أحدهما، فيقضي به[١]؛ لأنّ القضاء والحكم عمل له، لا للغير فهو المخيّر، ولما عن بعض من أنّ تخيّر المتخاصمين لا يرفع معه الخصومة[٢].

ولو حكم على طبق إحدى الأمارتين في واقعة فهل له الحكم على طبق

---

(٤٠٥) فإنّ حال المجتهد بالنسبة إلى مقلّديه ليس إلّا حال المترجم العارف بلغة المجتهد وباستخراج فتاواه من رسالته؛ فإذا كان فتوى المجتهد حجّية ظواهر عبائره المدوّنة في رسالته وأنّ الحكم لدى معارضته هو التخيير، ليس للمترجم القادر على فهم رسالته إلزام سائر العوامّ بمضمون أحد المتعارضين، بل عليه شرح الحال وإخبارهم بكونهم مخيّرين في العمل بمفاد الكلامين (الفوائد الرضوية، المحقّق الهمداني، ص٥٠٧).

---

١. منهم العلّامة الحلّي في تهذيب الأحكام، ص ٢٧٨؛ وفي المبادئ، ص ٢٣١؛ السيّد المجاهد في المفاتيح، ص ٦٨٢.

٢. منهم العلّامة الحلّي في نهاية الوصول، ج ٥، ص ٢٨١؛ وحكاه السيّد المجاهد في المفاتيح، ص ٦٨٢.

هل التخيير بدويّ أو استمراري؟

الأُخرى في واقعة أُخرى؟

المحكيّ عن العلّامة[1] وغيره[2]: الجواز. بل حكي نسبته إلى المحقّقين[3]؛ لما عن النهاية: من أنّه ليس في العقل ما يدلّ على خلاف ذلك ولا يُستبعد وقوعه ـ كما لو تغيّر اجتهاده ـ إلّا أنْ يدلّ دليل شرعي خارج على عدم جوازه، كما روي أنّ النبيّ ﷺ قال لأبي بكر: «لا تقض في الشيء الواحد بحكمين مختلفين[4]»[5].

مختار المصنّف التخيير البدوي

أقول: يشكل الجواز؛ لعدم الدليل عليه؛ لأنّ دليل التخيير إن كان الأخبار الدالّة عليه فالظاهر أنّها مسوقة لبيان وظيفة المتحيّر في ابتداء الأمر. فلا إطلاق فيها بالنسبة إلى حال المتحيّر بعد الالتزام بأحدهما.

وأمّا العقل الحاكم بعدم جواز طرح كليهما فهو ساكت من هذه الجهة. والأصل عدم حجية الآخر بعد الالتزام بأحدهما، كما تقرّر في دليل عدم جواز العدول عن فتوى مجتهد إلى مثله.

نعم، لو كان الحكم بالتخيير في المقام من باب تزاحم الواجبين كان الأقوى استمراره؛ لأنّ المقتضي له في السابق موجود بعينه، بخلاف التخيير الظاهري في تعارض الطريقين؛ فإنّ احتمال تعيين ما التزمه قائم، بخلاف التخيير الواقعي، فتأمّل.

واستصحاب التخيير غير جاز؛ لأنّ الثابت سابقاً ثبوت الاختيار لمن لم يتخيّر، فإثباته لمن اختار والتزم إثباتٌ للحكم في غير موضوعه الأوّل.

---

١. حكاه السيّد المجاهد في المفاتيح، ص ٦٨٢؛ وراجع نهاية الوصول، ج ٥، ص ٢٨١.

٢. منهم السيّد المجاهد في المفاتيح، ص ٦٨٢.

٣. حكى هذه النسبة السيّد المجاهد في المفاتيح، ص ٦٨٢ عن صاحب منية اللبيب والتي لم تتوفّر لدينا.

٤. المحصول للإمام الرازي، ج ٥، ص ٣٩٠؛ وأنظر كنز العمال، ج ٦، ص ١٠٣، ح ١٥٠٤١.

٥. حكاه السيّد المجاهد في المفاتيح عن العلّامة، ص ٦٨٢؛ وراجع نهاية الوصول، ج ٥، ص ٢٨١ ـ ٢٨٢.

وبعض المعاصرين استجود كلام العلّامة[١] مع أنّه منع من العدول عن أمارة إلى أُخرى، وعن مجتهد إلى آخر[٢]، فتدبّر.

حكم التعادل في الأمارات المنصوبة في غير الأحكام

ثمّ إنّ حكم التعادل في الأمارات المنصوبة في غير الأحكام ـ كما في أقوال أهل اللغة وأهل الرجال ـ وجوب التوقّف؛ لأنّ الظاهر اعتبارها من حيث الطريقية إلى الواقع، لا السببية المحضة، وإن لم يكن منوطاً بالظنّ الفعلي. وقد عرفت أنّ اللازم في تعادل ما هو من هذا القبيل التوقّف، والرجوع إلى ما يقتضيه الأصل في ذلك المقام.

إلّا أنّه إن جعلنا الأصل من المُرجّحات ـ كما هو المشهور وسيجيء[٣] ـ لم يتحقّق التعادل بين الأمارتين إلّا بعد عدم موافقة شيء منهما للأصل، والمفروض عدم جواز الرجوع إلى الثالث؛ لأنّه طرح للأمارتين. فالأصل الذي يرجع إليه هو الأصل في المسألة المتفرّعة على مورد التعارض، كما لو فرضنا تعادل أقوال أهل اللغة في معنى الغناء أو الصعيد أو الجذع من الشاة في الأُضحية، فإنّه يرجع إلى الأصل في المسألة الفرعية.

لابدّ من الفحص عن المرجّحات في المتعارضين

بقي هنا ما يجب التنبيه عليه خاتمة للتخيير، وهو: أنّ الرجوع إلى التخيير غير جائزٍ إلّا بعد الفحص التامّ عن المرجّحات؛ لأنّ مأخذ التخيير:

إن كان هو العقل الحاكم بأنّ عدم إمكان الجمع في العمل لا يوجب إلّا طرح البعض، فهو لا يستقلّ بالتخيير في المأخوذ والمطروح إلّا بعد عدم مزيّة في أحدهما اعتبرها الشارع في العمل. والحكم بعدمها لا يمكن إلّا بعد القطع

---

١. منهم السيّد المجاهد في المفاتيح، ص ٦٨٢.

٢. راجع المفاتيح للسيّد المجاهد؛ فإنّه منع من العدول من الأمارة إلى الأُخرى ومن المجتهد إلى الآخر، ص ٦١٦ و٦٨٦.

٣. يأتي في الصفحة: ٧٤٧.

بالعدم، أو الظنّ المعتبر، أو إجراء أصالة العدم التي لا تعتبر فيما له دخل في الأحكام الشرعية الكلّية إلّا بعد الفحص التامّ، مع أنّ أصالة العدم لا تجدي(٤٠٦) في استقلال العقل بالتخيير، كما لا يخفى.

وإن كان مأخذه الأخبار فالمتراءى منها ـ من حيث سكوت بعضها عن جميع المرجّحات ـ وإن كان جواز الأخذ بالتخيير ابتداءً، إلّا أنّه يكفي في تقييدها دلالة بعضها الآخر على وجوب الترجيح ببعض المرجّحات المذكورة فيها، المتوقّف على الفحص عنها، المتمّمة(٤٠٧) فيما لم يذكر فيها من المرجّحات المعتبرة بعدم القول بالفصل بينها. هذا، مضافاً إلى لزوم الهرج والمرج، نظير ما يلزم من العمل بالأُصول العملية واللفظية قبل الفحص. وحينئذٍ: فيجب على المجتهد الفحص التامّ عن وجود المرجّح لإحدى الأمارتين.

---

(٤٠٦) لأنّها أصل قد ثبت التعبّد بمقتضاه شرعاً في مورد الشكّ. والعقل إنّما يستقلّ بحكم في مورد بعد إحراز جميع ماله دخل في حكمه على سبيل القطع أو الظنّ المعتبر، وأصالة العدم لا ترفع الشكّ فلا يستقلّ معه العقل (أوثق الوسائل، ص٦٠٥).

(٤٠٧) المتمّمة ـ مبنيّةً للمفعول ـ صفة للدلالة في قوله: «ودلالة بعضها الآخر»، وحاصله: أنّ الأخبار المطلقة للتخيير تقيَّد بصورة فقد جميع المرجّحات المعتبرة بالأخبار المقيّدة له بصورة فقد بعضها بضميمة عدم القول بالفصل بين المرجّحات (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص٤٤٩).

المقام الثاني
في التراجيح

تعريف الترجيح

الترجيح: تقديم إحدى الأمارتين على الأُخرى في العمل؛ لمزيّةٍ لها عليها بوجه من الوجوه.

وفيه مقامات:

الأوّل: في وجوب ترجيح أحد الخبرين بالمزيّة الداخلية أو الخارجية الموجودة فيه.

الثاني: في ذكر المزايا المنصوصة والأخبار الواردة.

الثالث: في وجوب الاقتصار عليها أو التعدّي إلى غيرها.

الرابع: في بيان المرجّحات من الداخلية والخارجية.

أمّا المقام الأوّل

وجوب الترجيح بين المتعارضين والاستدلال عليه

فالمشهور فيه وجوب الترجيح[1]. وحكي عن جماعة ـ منهم الباقلاني والجبّائيان ـ عدم الاعتبار بالمزيّة وجريان حكم التعادل[2].

---

١. منهج الشيخ الطوسي في العدّة، ج ١، ص ١٤٧؛ العلّامة الحلّي في المبادئ، ص ٢٣١ وما بعدها؛ صاحب المعالم في المعالم، ص ٢٥٠.

٢. حكاه عنهما السيّد المجاهد في المفاتيح، ص ٦٨٦؛ وحكاه عن الجبّائيان أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ٢، ص ٨٥٣ وما بعدها؛ وراجع التقريب والإرشاد للباقلاني، ج ٣، ص ٢٨١.

التحقيق في المسألة

والتحقيق: أنّا إن قلنا بأنّ العمل بأحد المتعارضين في الجملة مستفاد من حكم الشارع به بدليل الإجماع والأخبار العلاجية كان اللازم الالتزام بالراجح وطرح المرجوح وإن قلنا بأصالة البراءة عند دوران الأمر في المكلّف به بين التعيين والتخيير؛ لأنّ الشكّ في جواز العمل بالمرجوح فعلاً. ولا ينفع وجوب العمل به عيناً في نفسه مع قطع النظر عن المعارض، فهو كأمارة لم تثبت حجّيتها أصلاً.

وإن لم نقل بذلك، بل قلنا باستفادة العمل بأحد المتعارضين من نفس أدلّة العمل بالأخبار:

فإن قلنا بما اخترناه: من أنّ الأصل التوقّف ـ بناءً على اعتبار الأخبار من باب الطريقية والكشف الغالبي عن الواقع ـ فلا دليل على وجوب الترجيح بمجرّد قوّة في أحد الخبرين؛ لأنّ كلّاً منهما جامع لشرائط الطريقية، والتمانع يحصل بمجرّد ذلك، فيجب الرجوع إلى الأصول الموجودة في تلك المسألة إذا لم تخالف كلا المتعارضين، فرفع اليد عن مقتضى الأصل المحكّم في كلّ ما لم يكن طريق فعلي على خلافه بمجرّد مزيّة لم يعلم اعتبارها لا وجه له؛ لأنّ المعارض المخالف بمجرّده ليس طريقاً فعلياً؛ لابتلائه بالمعارض الموافق للأصل، والمزيّة الموجودة لم تثبت تأثيرها في دفع المعارض.

وتوهّم استقلال العقل بوجوب العمل بأقرب الطريقين إلى الواقع ـ وهو الراجح.

مدفوعٌ: بأنّ ذلك إنّما هو فيما كان بنفسه طريقاً، كالأمارات المعتبرة لمجرّد إفادة الظنّ، وأمّا الطرق المعتبرة شرعاً من حيث إفادة نوعها الظنّ فليس اعتبارها منوطاً بالظنّ. فالمتعارضان المفيدان منها بالنوع للظنّ في نظر الشارع سواء، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ المفروض أنّ المعارض المرجوح لم

يسقط من الحجّيّة الشأنيّة، كما تخرج الأمارة المعتبرة بوصف الظنّ عن الحجّيّة، إذا كان معارضها أقوى.

وبالجملة: فاعتبار قوّة الظنّ في الترجيح في تعارض ما لم ينط اعتباره بإفادة الظنّ، أو بعدم الظنّ على الخلاف لا دليل عليه.

وإن قلنا بالتخيير ـ بناءً على اعتبار الأخبار من باب السببية والموضوعية ـ فالمستفاد بحكم العقل من دليل وجوب العمل بكلٍّ من المتعارضين مع الإمكان كون وجوب العمل بكلٍّ منهما عيناً مانعاً عن وجوب العمل بالآخر كذلك، ولا تفاوت بين الوجوبين في المانعية قطعاً. ومجرّد مزيّة أحدهما على الآخر بما يرجع إلى أقربيّته إلى الواقع لا يوجب كون وجوب العمل بالراجح مانعاً عن العمل بالمرجوح دون العكس؛ لأنّ المانع بحكم العقل هو مجرّد الوجوب، والمفروض وجوده في المرجوح، وليس في هذا الحكم العقلي إهمال وإجمال وواقع مجهول حتّى يحتمل تعيين الراجح ووجوب طرح المرجوح.

وبالجملة: فحكم العقل بالتخيير نتيجة وجوب العمل بكلٍّ منهما في حدّ ذاته، وهذا الكلام مطّرد في كلّ واجبين متزاحمين.

نعم، لو كان الوجوب في أحدهما آكد والمطلوبية فيه أشدّ استقلّ العقل عند التزاحم بوجوب ترك غيره وكون وجوب الأهمّ مزاحماً لوجوب غيره من دون عكسٍ، وكذا لو احتمل الأهمية في أحدهما دون الآخر. وما نحن فيه ليس كذلك قطعاً؛ فإنّ وجوب العمل بالراجح من الخبرين ليس آكد من وجوب العمل بغيره؛ هذا.

وقد عرفت فيما تقدّم: أنّا لا نقول بأصالة التخيير في تعارض الأخبار[1]، بل ولا غيرها من الأدلّة؛ بناءً على أنّ الظاهر من أدلّتها وأدلّة حكم تعارضها

---

١. تقدّم في الصفحة: ٦٧٠ ـ ٦٧١.

كونها من باب الطريقية، ولازمه التوقّف والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما، أو أحدهما المطابق للأصل، إلّا أن الدليل الشرعي دلّ على وجوب العمل بأحد المتعارضين في الجملة، وحيث كان ذلك بحكم الشرع، فالمتيقّن من التخيير هو صورة تكافؤ الخبرين.

الأصل وجوب العمل بالمرجّح، بل ما يحتمل كونه مرجّحاً

أمّا مع مزيّة أحدهما على الآخر من بعض الجهات، فالمتيقّن هو جواز العمل بالراجح، وأمّا العمل بالمرجوح فلم يثبت، فلا يجوز الالتزام، فصار الأصل وجوب العمل بالراجح، وهو أصل ثانوي، بل الأصل فيما يحتمل كونه مرجّحاً الترجيح به، إلّا أن يرد عليه إطلاقات التخيير، بناءً على وجوب الاقتصار في تقييدها على ما علم كونه مرجّحاً.

استدلال آخر على وجوب الترجيح والمناقشة فيه

وقد يستدلّ على وجوب الترجيح: بأنّه لولا ذلك لاختلّ نظم الاجتهاد، بل نظام الفقه؛ من حيث لزوم التخيير بين الخاصّ والعامّ، والمطلق والمقيّد، وغيرهما من الظاهر والنصّ المتعارضين[1].

ضعف القول بعدم وجوب الترجيح وضعف دليله

وفيه: أنّ الظاهر خروج مثل هذه المعارضات عن محلّ النزاع؛ فإنّ الظاهر لا يعدّ معارضاً للنصّ، إمّا لأنّ العمل به لأصالة عدم الصارف المندفعة بوجود النصّ، وإمّا لأنّ ذلك لا يعدّ تعارضاً في العرف. ومحلّ النزاع في غير ذلك.

وكيف كان: فقد ظهر ضعف القول المزبور وضعف دليله المذكور له، وهو عدم الدليل على الترجيح بقوّة الظنّ.

اضعفيّة دليله الآخر

وأضعف من ذلك ما حكي عن «النهاية» من احتجاجه: بأنّه لو وجب الترجيح بين الأمارات في الأحكام لوجب عند تعارض البيّنات، والتالي باطل؛ لعدم تقديم شهادة الأربعة على الاثنين.

جواب العلّامة عن هذا الدليل

وأجاب عنه في محكيّ «النهاية» و«المنية» بمنع بطلان التالي، وأنّه يقدّم

١. من المستدلّين السيّد المجاهد في مفاتيح الأصول، ص ٦٨٧.

شهادة الأربعة على الاثنين، سلّمنا، لكن عدم الترجيح في الشهادة ربما كان مذهب أكثر الصحابة، والترجيح هنا مذهب الجميع[١]، انتهى.

المناقشة في جواب العلّامة

ومرجع الأخير إلى أنّه لولا الإجماع حكمنا بالترجيح في البيّنات أيضاً، ويظهر ما فيه ممّا ذكرنا سابقاً، فإنّا لو بنينا على أنّ حجّيّة البيّنة من باب الطريقة فاللازم مع التعارض التوقّف والرجوع إلى ما يقتضيه الأُصول في ذلك المورد من التحالف أو القرعة أو غير ذلك.

ولو بني على حجّيّتها من باب السببيّة والموضوعية فقد ذكرنا أنّه لا وجه للترجيح بمجرّد أقربيّة أحدهما إلى الواقع؛ لعدم تفاوت الراجح والمرجوح في الدخول فيما دلّ على كون البيّنة سبباً للحكم على طبقها، وتمانعهما مستند إلى مجرّد سببيّة كلٍّ منهما، كما هو المفروض. فجعل أحدهما مانعاً دون الآخر لا يحتمله العقل.

حمل أخبار الترجيح على الاستصحاب في كلام السيّد الصدر

ثمّ إنّه يظهر من السيّد الصدر ـ الشارح للوافية ـ الرجوع في المتعارضين من الأخبار إلى التخيير أو التوقّف والاحتياط، وحمل أخبار الترجيح على الاستحباب، حيث قال ـ بعد إيراد إشكالات على العمل بظاهر الأخبار ـ: إنّ الجواب عن الكلّ ما أشرنا إليه: من أنّ الأصل التوقّف في الفتوى والتخيير في العمل، إن لم يحصل من دليل آخر العلم بعدم مطابقة أحد الخبرين للواقع، وأنّ الترجيح هو الفضل والأولى[٢].

المناقشة في ما أفاده السيد الصدر

ولا يخفى بُعده عن مدلول أخبار الترجيح. وكيف يحمل الأمر بالأخذ بمخالف العامّة وطرح ما وافقهم على الاستحباب، خصوصاً مع التعليل بـ «أنّ الرشد في خلافهم» وأنّ قولهم في المسائل مبنيّ على مخالفة أمير المؤمنين عليه السلام

---

١. الحاكي هو سيّد المجاهد في مفاتيح الأُصول، ص ٦٨٨؛ وراجع نهاية الوصول، ج ٥، ص ٢٨٨؛ منية اللبيب (مخطوط)، ص ١٦٩.

٢. حاشية الوافية (المخطوط)، ص ٥٠٠.

فيما يسمعونه منه، وكذا الأمر بطرح الشاذّ النادر، وبعدم الاعتناء والالتفات إلى حكم غير الأعدل والأفقه من الحكمين.

مع أنّ في سياق تلك المرجّحات موافقة الكتاب والسنّة. ومخالفتهما، ولا يمكن حمله على الاستحباب، فلو حمل غيره عليه لزم التفكيك، فتأمّل.

وكيف كان: فلا شكّ أنّ التفصّي عن الإشكالات الداعية له إلى ذلك أهون من هذا الحمل؛ لما عرفت: من عدم جواز الحمل على الاستحباب. ثمّ لو سلّمنا دوران الأمر بين تقييد أخبار التخيير وبين حمل أخبار الترجيح على الاستحباب، فلو لم يكن الأوّل أقوى وجب التوقّف، فيجب العمل بالترجيح؛ لما عرفت: من أنّ حكم الشارع بأحد المتعارضين إذا كان مردّداً بين التخيير والتعيين وجب التزام ما احتمل تعيينه[1].

المقام الثاني

الأخبار العلاجية:

في ذكر الأخبار الواردة في أحكام المتعارضين. وهي أخبار:

١. مقبولة عمر بن حنظلة

الأوّل: ما رواه المشايخ الثلاثة[2] بإسنادهم(٤٠٨) عن عمر بن حنظلة: «قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة

---

(٤٠٨) وصفها في «البحار» (بحار الأنوار، ج٢، ص٢٢٢) بالصحّة، وليس في السند ما يوجب القدح فيه إلّا رجلان: أحدهما داود بن الحصين وقد وثّقه النجاشي، (رجال النجاشي، ص١٥٩، ح٤٢١) وثانيهما عمر بن حنظلة ولم يذكره أصحاب الرجال بمدح ولا ذمّ إلّا الشهيد الثاني ره، قال: «حقّقت توثيقه من محلّ آخر»، (الرعاية لحال البداية، ص٩١). وكيف كان: فلا تأمّل في قبول الرواية؛ لقبول الأصحاب لها وهو كاف (أوثق الوسائل، ص٦٠٨).

---

١. تقدّم في الصفحة: ٦٧٩ وما بعدها.

٢. وهم الكليني والصدوق والطوسي قدّس الله أسرارهم.

في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة أيحلّ ذلك؟

قال ﷺ: من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت وما يحكم له فإنّما يأخذه سحتاً وإن كان حقّه ثابتاً؛ لأنّه أخذ بحكم الطاغوت وإنّما أمر الله أن يكفر به. قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّـٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓاْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِۦ﴾[1].

قلت: فكيف يصنعان؟

قال ﷺ: ينظران إلى من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنّما بحكم الله استخفّ وعلينا قد ردّ والرادّ علينا الرادّ على الله، وهو على حدّ الشرك بالله.

قلت: فإن كان كلّ رجل يختار رجلاً من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقّهما فاختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟

قال ﷺ: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما. ولا يُلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قلت: فإنّهما عدلان مرضيّان عند أصحابنا لا يَفضُل واحد منهما على الآخر؟

قال ﷺ: ينظر إلى ماكان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك؛ فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه وإنّما الأمور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيتّبع وأمر بيّن غيّه فيجتنب وأمر مشكل يردّ حكمه إلى الله. قال رسول الله ﷺ: حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات ومن أخذ بالشبهات (وقع في المحرّمات)[2] وهلك من حيث لا يعلم.

قال: قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين، قد رواهما الثقات عنكم؟

---

١. النساء(٤): ٦٠.

٢. في المصادر: ارتكب المحرّمات.

قال ﷺ: يُنظر، فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنّة وخالف العامّة فيؤخذ به ويترك ما خالف الكتاب والسنّة ووافق العامّة.

قلت: جعلت فداك أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنّة فوجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامّة والآخر مخالفاً، بأيّ الخبرين يؤخذ؟

قال ﷺ: ما خالف العامّة ففيه الرشاد.

فقلت: جعلت فداك فإن وافقهم الخبران جميعاً؟

قال ﷺ: ينظر إلى ما هم أميل إليه حكّامهم وقضاتهم، فيترك ويؤخذ بالآخر.

قلت: فإن وافق حكّامهم الخبرين جميعاً؟

قال ﷺ: إذا كان ذلك فأرجه حتّى تلقي إمامك؛ فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات[1].

ظهور المقبولة في وجوب الترجيح بالمرجّحات

وهذه الرواية الشريفة وإن لم تخل عن الإشكال (٤٠٩)، بل الإشكالات ـ من حيث ظهور صدرها في التحكيم لأجل فصل الخصومة وقطع المنازعة، فلا يناسبها التعدّد ولا غفلة كلٍّ من الحكمين عن المعارض الواضح لمدرك حكمه

---

(٤٠٩) ما ذكره يرجع إلى وجوه ثلاثة: أحدها: أنّ مورد الرواية هو التحكيم لأجل فصل الخصومة فلا يناسبها أوّلاً تعدّد الحَكَمين، وثانياً غفلة كلٍّ عن المعارض الواضح المستند حكمه، وثالثاً اجتهاد الحَكَمين في ترجيح مستند احدهما على الآخر، ورابعاً جواز حكم أحدهما بعد حكم الآخر مع بُعد فرض وقوع حكمهما دفعةً.

وثانيها: اشتمال الرواية على تقديم الترجيح بصفات الراوي على الترجيح بالشهرة، وهو مخالف للسيرة المستمرّة قديماً وحديثاً فيما بينهم.

وثالثها: أنّ ظاهر الرواية هو الترجيح بمجموع الصفات، لا بكلّ واحدة منها وهو خلاف ما أطبقت عليه كلمة الأصحاب (أوثق الوسائل، ص٦٠٨ـ٦٠٩).

---

١. الكافي، ج ١، ص ٦٧، ح ١٠؛ الفقيه، ج ٣، ص ٥، ح ٦٢؛ تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٣٠١، ح ٨٤٥؛ الاحتجاج، ج ٢، ص ٢٦٠، ح ٢٣٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٠٦، ح ٣٣٣٣٤.

ولا اجتهاد المترافعين وتحرّيهما في ترجيح مستند أحد الحكمين على الآخر ولا جواز الحكم من أحدهما بعد حكم الآخر مع بُعد فرض وقوعهما دفعةً، مع أنّ الظاهر حينئذٍ تساقطهما والحاجة إلى حكم ثالث ـ ظاهرة، بل صريحة في وجوب الترجيح بهذه المرجّحات بين المتعارضين؛ فإنّ تلك الإشكالات لا تدفع هذا الظهور، بل الصراحة.

بعض الإشكالات في ترتّب المرجّحات في المقبولة

نعم، يرد عليه بعض الإشكالات في ترتّب المرجّحات: فإنّ ظاهر الرواية تقديم الترجيح من حيث صفات الراوي على الترجيح بالشهرة والشذوذ، مع أنّ عمل العلماء قديماً وحديثاً على العكس على ما يدلّ عليه المرفوعة الآتية[1]؛ فإنّ العلماء لا ينظرون عند تعارض المشهور والشاذّ إلى صفات الراوي أصلاً.

اللهمّ إلّا أن يمنع ذلك(٤١٠)؛ فإنّ الراوي إذا فرض كونه أفقه وأصدق وأورع لم يبعد ترجيح روايته، وإن انفرد بها على الرواية المشهورة بين الرواة؛ لكشف اختياره إيّاها مع فقهه وورعه عن اطّلاعه على قدح في الرواية المشهورة، مثل صدورها عن تقيةٍ أو تأويل لم يطّلع عليه غيره؛ لكمال فقاهته وتنبّهه لدقائق الأُمور وجهات الصدور. نعم، مجرّد أصدقيّة الراوي وأورعيته لا يوجب ذلك ما لم ينضمّ إليه الأفقهيّة.

هذا ولكنّ الرواية مطلقة، فتشمل الخبر المشهور روايته بين الأصحاب حتّى بين من هو أفقه من هذا المتفرّد برواية الشاذّ، وإن كان هو أفقه من صاحبه المرضيّ بحكومته. مع أنّ أفقهيّة الحاكم بإحدى الروايتين لا تستلزم أفقهيّة جميع رواتها، فقد يكون من عداه مفضولاً بالنسبة إلى روات الأُخرى،

(٤١٠) أي: إطلاق القول بكون عمل العلماء على تقديم المشهور (أوثق الوسائل، ص٦٠٩).

١. تأتي في الصفحة: ٦٨٧.

إلّا أن ينزّل الرواية على غير هاتين الصورتين.

عدم قدح هذه الإشكالات في ظهور المقبولة

وبالجملة: فهذا الإشكال أيضاً لا يقدح في ظهور الرواية، بل صراحتها في وجوب الترجيح بصفات الراوي وبالشهرة من حيث الرواية، وبموافقة الكتاب ومخالفة العامّة.

نعم، المذكور في الرواية الترجيح باجتماع صفات الراوي من العدالة والفقاهة والصداقة والورع. لكنّ الظاهر إرادة بيان جواز الترجيح بكلٍّ منها؛ ولذا لم يسأل الراوي عن صورة وجود بعض الصفات دون بعض، أو تعارض الصفات بعضها مع بعض، بل ذكر في السؤال أنّهما معاً عدلان مرضيّان لا يَفضُل أحدهما على صاحبه، فقد فهم أنّ الترجيح بمطلق التفاضل. وكذا يوجّه الجمع بين موافقه الكتاب والسنّة ومخالفة العامّة، مع كفاية واحدةٍ منها إجماعاً.

٢. مرفوعة زرارة

الثاني: ما رواه ابن أبي جمهور الأحسائي في عوالي اللئالي عن العلاّمة مرفوعاً إلى زرارة: قال: سألت أبا جعفر عليه السلام، فقلت: جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان، فبأيّهما آخذ؟ فقال عليه السلام: **يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر.** فقلت: يا سيّدي إنّهما معاً مشهوران مأثوران عنكم؟ فقال عليه السلام: **خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك.** فقلت: إنّهما معاً عدلان مرضيّان موثّقان؟ فقال عليه السلام: **أُنظر ما وافق منهما العامّة فاتركه وخذ بما خالف؛ فإنّ الحقّ فيما خالفهم.** قلت: ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين فكيف أصنع؟ قال عليه السلام: **إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الآخر.** قلت: فإنّهما معاً موافقان للاحتياط[٤١١] أو

---

(٤١١) لعلّ المراد بموافقتهما له هو الموافقة في الجملة ولو من جهة ـ كما إذا دلّ أحدهما على وجوب الظهر والآخر على وجوب الجمعة؛ فإنّهما موافقان للاحتياط ومخالفان له ـ وإلّا فالموافقة من جميع الجهات غير ممكنة. نعم مخالفتهما له ممكنة كما إذا دلّ خبر على استحباب فعل وآخر على كراهته، ووجد قول بالوجوب أو الحرمة (أوثق الوسائل، ص٦٠٩).

مخالفان له، فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام: إذن فتخيّر أحدهما، وتأخذ به وتدع الآخر[١].

٣. رواية الصدوق

الثالث: ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في حديث طويل، قال عليه السلام فيه: «فما ورد عليكم من حديثين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب موجوداً حلالاً أو حراماً فاتّبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله، فما كان في السنّة موجوداً منهيّاً عنه نهي حرام أو مأموراً به عن رسول الله صلى الله عليه وآله أمر إلزام فاتّبعوا ما وافق نهي النبيّ صلى الله عليه وآله وأمره، وما كان في السنّة نهي إعافةٍ أو كراهةٍ (٤١٢) ثمّ كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصةٌ في ما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله وكرهه ولم يحرّمه فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً، وبأيّهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتّباع والردّ إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم، وعليكم بالكفّ والتثبّت والوقوف، وأنتم طالبون باحثون حتّى يأتيكم البيان من عندنا»[٢].

٤. رواية القطب الراوندي

الرابع: ما عن رسالة القطب الراوندي بسنده الصحيح عن الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فذروه، وإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه»[٣].

---

(٤١٢) لعلّ المراد بنهي الإعافة: ما وقع في الزجر عن ارتكاب المنهيّ عنه ببيان بعض خواصّه، وبنهي الكراهة: ما ورد فيه النهي مطلقاً من دون تعرّض لخواصّه وآثاره. وفي «القاموس» عاف الطعام كرهه وكيف كان فالمراد بهما هو النهي غير الالزامي، وقوله يسعك الاخذ بهما اى الموافق والمخالف (أوثق الوسائل، ص٦٠٩).

---

١. عوالي اللئالي، ج ٤، ص ١٣٣، ح ٢٢٩؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٤٦، ح ٥٧.

٢. عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ٢، ص ٢١، ح ٤٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١١٥ ـ ١١٤، ح ٣٣٣٥٤.

٣. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١١٨، ح ٣٣٣٦٢؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٣٥، ح ٢٠، ولم نعثر على هذه الرسالة بعد.

٥. رواية الحسين السرّي

الخامس: ما بسنده أيضاً عن الحسين السرّي قال: قال أبو عبدالله ﷺ: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم»[١].

٦. رواية الحسن بن الجهم

السادس: ما بسنده أيضاً عن الحسن بن الجهم في حديث: «قلت له ـ يعني العبد الصالح ﷺ(٤١٣): «يُروى عن أبي عبدالله ﷺ شيءٌ ويُروى عنه أيضاً خلاف ذلك، فبأيّهما نأخذ؟ فقال ﷺ: خذ بما خالف القوم، وما وافق القوم فاجتنبه»[٢].

٧. رواية محمد بن عبدالله

السابع: ما بسنده أيضاً عن محمّد بن عبدالله: «قال: قلت للرضا ﷺ: كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟ قال: إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا ما خالف منهما العامّة فخذوه، وانظروا ما يوافق أخبارهم فذروه»[٣].

٨. رواية سماعة بن مهران

الثامن: ما عن «الاحتجاج» بسنده عن سماعة بن مهران: «قال: قلت لأبي عبدالله ﷺ: يرد علينا حديثان، واحد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا؟ قال: لا تعمل بواحدٍ منهما حتّى تلقى صاحبك فتسأل. قلت: لابُدّ أن نعمل بواحدٍ منهما؟ قال: خذ بما خالف العامّة»[٤].

٩. رواية المعلى بن خنيس

التاسع: ما عن «الكافي» بسنده عن المعلّى بن خنيس: «قال: قلت لأبي عبدالله ﷺ: إذا جاء حديث عن أوّلكم وحديث من آخركم بأيّهما نأخذ؟ قال:

---

(٤١٣) أي: الكاظم ﷺ، وقد يعبّر عنه بالحبر، والعالم، وأبي الحسن، وأبي إبراهيم (أوثق الوسائل، ص٦٠٩).

---

١. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١١٨، ح ٣٣٣٦٣؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٣٥، ح ١٧.
٢. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١١٨، ح ٣٣٣٦٤؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٣٥، ح ١٨.
٣. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١١٩، ح ٣٣٣٦٧؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٣٥، ح ١٩.
٤. الاحتجاج، ج ٢، ص ٢٦٥، ح ٢٣٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٢٢، ح ٣٣٣٧٥.

خذوا به (٤١٤) حتّى يبلغكم عن الحيّ، فإن بلغكم عن الحيّ فخذوا بقوله. قال: ثمّ قال أبو عبدالله عليه السلام: إنّا والله لاندخلكم إلّا فيما يسعكم»[1].

١٠. رواية الحسين بن المختار

العاشر: ما عنه بسنده إلى الحسين بن المختار عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: أرأيتك لوحدّثتك بحديثٍ العام ثمّ جئتني من قابل فحدّثتك بخلافه بأيّهما كنت تأخذ؟ قال: قلت: كنت آخذ بالأخير. فقال لي: رحمك الله تعالى»[2].

١١. رواية أبي عمرو الكناني

الحادي عشر: ما بسنده الصحيح ـ ظاهراً ـ عن أبي عمرو الكناني عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: يا أبا عمرو أرأيت لو حدّثتك بحديث أو أفتيتك بفتيا ثمّ جئت بعد ذلك تسألني عنه فأخبرتك بخلاف ماكنت أخبرتك أو أفتيتك بخلاف ذلك، بأيّهما كنت تأخذ؟ قلت: بأحدثهما وأَدَعُ الآخر. فقال: قد أصبت يا أباعمرو، أبى الله إلّا أن يعبد سرّاً (٤١٥)، أما والله لئن فعلتم ذلك إنّه لخيرٌ لي ولكم أبى الله لنا ولكم في دينه إلّا التقيّة»[3].

١٢. رواية محمّد بن مسلم

الثاني عشر: ما عنه بسنده الموثّق عن محمّد بن مسلم: «قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما بال أقوام يروون عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله لا يتّهمون

---

(٤١٤) أي: بالحديث الآخر لأقربيّته مضافاً إلى دلالة الحديث العاشر والحادي عشر عليه. والمراد بالحيّ هو إمام العصر عليه السلام، وحاصله: أنّه إذا بلغ حديث من أوّل الائمّة الماضين وآخر من آخرهم يجب الأخذ بما جاء من آخرهم حتّى يجيء من صاحب العصر ما يخالفه، فيجب الأخذ به وترك المأخوذ (أوثق الوسائل، ص٦٠٩).

(٤١٥) الظاهر: أنّ المراد تنظير الإفتاء بالحقّ سرّاً ـ لأجل الخوف ـ بحسن العبادة سرّاً كما يدلّ عليه آخر كلامه، فيكون ما أفتى به أوّلاً وارداً في مقام التقيّة، وما أفتى به أخيراً لبيان الواقع (أوثق الوسائل، ص٦٠٩).

---

١. الكافي، ج ١، ص ٦٧، ح ٩؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٠٩، ح ٣٣٣٤١.

٢. الكافي، ج ١، ص ٦٧، ح ٨؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٠٩، ح ٣٣٣٤٠.

٣. الكافي، ج ٢، ص ص ٢١٨، ح ٧؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١١٢، ح ٣٣٣٥٠. في كلا المصدرين: «فسألتني» بدل «تسألني».

بالكذب، فيجيء منكم خلافة؟ قال: إنّ الحديث يُنسَخ كما يُنسَخ القرآن (٤١٦)»[١].

١٣. رواية أبي حيّون

الثالث عشر: ما بسنده الحسن عن أبي حيّون مولى الرضا عليه السلام: «إنّ في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن ومتشابهاً كمتشابه القرآن، فردّوا متشابهها إلى محكمها، ولا تتّبعوا متشابهها دون محكمها فتضلّوا»[٢].

١٤. رواية داود بن فرقد

الرابع عشر: ما عن «معاني الأخبار» بسنده عن داود بن فرقد: «قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا (٤١٧)، إنّ الكلمة لتنصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب»[٣].

وفي هاتين الروايتين الأخيرتين دلالة على وجوب الترجيح بحسب قوّة الدلالة.

هذا ما وقفنا عليه من الأخبار الدالّة على التراجيح.

---

(٤١٦) دلّ على وجوب الأخذ بالأحدث (أوثق الوسائل، ص٦٠٩).

(٤١٧) حاصل المراد: أنّ الكلام قابل لأن يراد به معاني مختلفة بعضها من ظاهره وبعضها من تأويله على اختلاف الموارد، فلو شاء إنسان صَرف كلامه كيف شاء؛ لجواز إرادة الحقيقة أو المعاني المجازية ولا يكذب. «وأنتم أفقه الناس»، يعني: إذا ورد عليكم خبران متنافيان في بادئ النظر، فلا ينبغي أن تبادروا إلى طرح أحدهما، بل لابدّ أن يتأمّل في دلالتهما والقرائن الخارجيه، فربما يظهر: أنّ التنافي بادئ النظر ويرتفع بعد التأمّل، وفيه حثّ على الجمع مهما أمكن عرفا (أوثق الوسائل، ص٦٠٩).

---

١. الكافي، ج ١، ص ٦٤، ح ٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٠٩، ح ٣٣٣٣٧.

٢. عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ١، ص ٢٩٠، ح ٣٩؛ الاحتجاج، ج ٢، ص ٣٨٣، ح ٢٨٨؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١١٥، ح ٣٣٣٥٥. وجدير بالذكر أنّ هذا الحديث لم يرد في الكافي.

٣. معاني الأخبار، ص ١، ح ١؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١١٨، ح ٣٣٣٦٠.

[علاج التعارض المتوهّم بين الأخبار العلاجية]

علاج تعارض الأخبار العلاجيّة في مواضع:

إذا عرفت ما تلوناه عليك فلا يخفى عليك أنّ ظواهرها متعارضة. فلابُدّ من التكلّم في علاج ذلك. والكلام في ذلك يقع في مواضع:

الموضع الأوّل: علاج تعارض مقبولة بن حنظلة ومرفوعة زرارة

الأوّل: في علاج تعارض مقبولة ابن حنظلة[١] ومرفوعة زرارة[٢]، حيث إنّ الأُولى صريحة في تقديم الترجيح بصفات الراوي على الترجيح بالشهرة، والثانية بالعكس. وهي وإن كانت ضعيفة السند(٤١٨) إلّا أنّها موافقة لسيرة العلماء في باب الترجيح؛ فإنّ طريقتهم مستمرّة على تقديم المشهور على الشاذّ.

والمقبولة وإن كانت مشهورةً بين العلماء حتّى سمّيت مقبولة، إلّا أنّ عملهم على طبق المرفوعة وإن كانت شاذّة من حيث الرواية؛ حيث لم يوجد مرويّة في شيء من جوامع الأخبار المعروفة ولم يحكها إلّا ابن أبي جمهور عن العلّامة مرفوعاً إلى زرارة. إلّا أن يقال: إنّ المرفوعة تدلّ على تقديم المشهور روايةً على غيره، وهي هنا المقبولة. ولا دليل على الترجيح بالشهرة العملية.

مع أنّا نمنع(٤١٩) أنّ عمل المشهور على تقديم الخبر المشهور روايةً

---

(٤١٨) حاصله: أنّ لكلّ من المرفوعة والمقبولة جهة قوّة وضعف:

أمّا الأُولى: فإنّها وإن ضعفت سنداً، إلّا أنّ ضعفها منجبر بموافقتها سيرة العلماء.

وأمّا الثانية: فإنّها وإن كانت موهونة بإعراض الأصحاب عنها من حيث تقديم الترجيح بصفات الراوي على الترجيح بالشهرة، إلّا أنّ وهنها منجبر بتلقّي الأصحاب لها بالقبول. فإذاً لا ترجيح بشيء منهما على الآخر حتّى يؤخذ به ويطرح الآخر (أوثق الوسائل، ص٦٠٩).

(٤١٩) وبذلك تخرج المقبولة من المخالفة لعمل الأصحاب (أوثق الوسائل، ص٦٠٩).

---

١. تقدّم تخريجها في الصفحة: ٦٨٣.

٢. تقدّم تخريجها في الصفحة: ٦٨٧.

على غيره إذا كان الغير أصحّ منه من حيث صفات الراوي، خصوصاً صفة الأفقهية.

ويمكن أن يقال: إنّ السؤال لمّا كان عن الحَكَمين كان الترجيح فيهما من حيث الصفات، فقالﷺ: «الحكم ما حكم به أعدلهما...الخ» مع أنّ السائل ذكر (٤٢٠): «أنّهما اختلفا في حديثكم» ومن هنا اتّفق الفقهاء على عدم الترجيح بين الحكّام إلّا بالفقاهة والورع، فالمقبولة نظير رواية داود بن الحصين الواردة في اختلاف الحكمين، من دون تعرّض الراوي لكون منشأ اختلافهما الاختلاف في الروايات، حيث قالﷺ: «ينظر إلى أفقههما وأعلمهما [بأحاديثنا][1] وأورعهما فينفذ حكمه»[2] وحينئذٍ: فتكون الصفات من مرجّحات الحَكَمين.

نعم، لمّا فرض الراوي تساويهما أرجعة الإمامﷺ إلى ملاحظة الترجيح في مستنديهما، وأمره بالاجتهاد والعمل في الواقعة على طبق الراجح من الخبرين مع إلغاء حكومة الحَكَمين، فأوّل المرجّحات الخبريّة هي الشهرة بين الأصحاب، فينطبق على المرفوعة.

نعم، قد يورد على هذا الوجه: أنّ اللازم على قواعد الفقهاء الرجوع مع تساوي الحاكمين إلى اختيار المدّعي.

---

(٤٢٠) يعني: أنّ جواب الإمام ﷺ عن السؤال عن اختلاف الحكمين ـ مع أنّ السائل ذكر أنّهما اختلفا في حديثكم ـ بالرجوع إلى الصفات التي هي من المرجّحات بين الحكّام يرشد إلى إعراض الإمام ﷺ عن الجواب عن حيثيّة اختلافهما في مستند حكمهما (أوثق الوسائل، ص٦٠٩ـ ٦١٠).

١. أضفناها من المصدر.

٢. الفقيه، ج ٣، ص ٨، ح ٣٢٣٢؛ تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٣٠١، ح ٨٤٣؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١١٣، ح ٣٣٣٥٣.

ويمكن التفصّي عنه بمنع جريان هذا الحكم في قاضي التحكيم. وكيف كان، فهذا التوجيه غير بعيد.

الموضع الثاني حول رواية الاحتجاج

الثاني: أنّ الحديث الثامن ـ وهي رواية «الاحتجاج» عن سماعة ـ يدلّ على وجوب التوقّف أوّلاً، ثمّ مع عدم إمكانه يرجع إلى الترجيح بموافقة العامّة ومخالفتهم. وأخبار التوقّف ـ على ما عرفت[1]، وستعرف ـ محمولة على صورة التمكّن من العلم(٤٢١)، فتدلّ الرواية على أنّ الترجيح بمخالفة العامّة، بل غيرها من المرجّحات إنّما يرجع إليها بعد العجز عن تحصيل العلم في الواقعة بالرجوع إلى الإمام عليه السلام، كما ذهب إليه بعض[2]، وهذا خلاف ظاهر الأخبار الآمرة بالرجوع إلى المرجّحات ابتداءً بقول مطلق.

بل بعضها صريح في ذلك حتّى مع التمكّن من العلم، كالمقبولة الآمرة بالرجوع إلى المرجّحات، ثمّ بالإرجاء حتّى يلق الإمام، فيكون وجوب الرجوع إلى الإمام بعد فقد المرجّحات. والظاهر لزوم طرحها؛ لمعارضتها بالمقبولة الراجحة عليها، فيبقى إطلاقات الترجيح سليمةً.

الموضع الثالث حول نسبة المقبولة مع إطلاق سائر الأخبار العلاجية

الثالث: أنّ مقتضى القاعدة تقييد إطلاق ما اقتصر فيها على بعض المرجّحات بالمقبولة، إلّا أنّه قد يستبعد ذلك؛ لورود تلك المطلقات في مقام الحاجة، فلابدّ من جعل المقبولة كاشفةً عن قرينة متّصلةٍ فهم منها الإمام عليه السلام أنّ مراد الراوي تساوي الروايتين من سائر الجهات، كما يحمل إطلاق أخبار التخيير على ذلك.

---

(٤٢١) فتوافق مع رواية «الاحتجاج» في كون الجميع ناظراً إلى صورة التمكّن (مشكيني).

---

١. تقدّم في الصفحة: ٦٧٢.

٢. وهو البحراني في الحدائق الناضرة، ج ١، ص ٩٩ و ١٠٠.

الموضع الرابع حول نسبة رواية ابن مسلم مع سائر الأخبار العلاجية

الرابع: أنّ الحديث الثاني عشر الدالّ على نسخ الحديث بالحديث على تقدير شموله للروايات الإماميّة ـ بناءً على القول بكشفهم عليهم السلام عن الناسخ الذي أودعه رسول الله صلى الله عليه وآله عندهم ـ هل هو مقدّم على باقي الترجيحات أو مؤخّر؟ وجهان:

من أنّ النسخ من جهات التصرّف في الظاهر؛ لأنّه من تخصيص الأزمان؛ ولذا ذكروه في تعارض الأحوال، وقد مرّ وسيجيء تقديم الجمع بهذا النحو على الترجيحات الأُخر[1].

ومن أنّ النسخ على فرض ثبوته في غاية القلّة، فلا يعتنى به في مقام الجمع، ولا يحكم به العرف، فلابدّ من الرجوع إلى المرجّحات الأُخر، كما إذا امتنع الجمع، وسيجيء بعض الكلام في ذلك[2].

الموضع الخامس حول مضمون رواية أبي حيّون ورواية داود بن فرقد

الخامس: أنّ الروايتين الأخيرتين ظاهرتان في وجوب الجمع بين الأقوال الصادرة عن الأئمّة صلوات الله عليهم بردّ المتشابه إلى المحكم. والمراد بالمتشابه ـ بقرينة قوله عليه السلام: «ولا تتبعوا متشابهها فتضلّوا»[3] ـ هو: الظاهر الذي أُريد منه خلافه؛ إذ المتشابه: إمّا المجمل وإمّا المؤوّل، ولا معنى للنهي عن اتّباع المجمل، فالمراد إرجاع الظاهر إلى النصّ أو إلى الأظهر.

وهذا المعنى لمّا كان مركوزاً في أذهان أهل اللسان ولم يحتج إلى البيان في الكلام المعلوم الصدور عنهم، فلا يبعد إرادة ما يقع من ذلك في الكلمات المحكيّة عنهم بإسناد الثقات التي تُنزَّل منزلة المعلوم الصدور. فالمراد أنّه لا يجوز المبادرة إلى طرح الخبر المنافي لخبر آخر ـ ولو كان الآخر أرجح منه ـ إذا أمكن ردّ المتشابه منها إلى المحكم، وأنّ الفقيه من تأمّل من أطراف الكلمات

---

١. تقدّم في الصفحة: ٦٦٠ ويأتي في الصفحة: ٧٠١.

٢. يأتي في الصفحة: ٧٠٧ـ٧٠٩.

٣. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٦٩١، الهامش ٢.

المحكيّة عنهم، ولم يبادر إلى طرحها لمعارضتها بما هو أرجح منها.

والغرض من الروايتين الحثّ على الاجتهاد واستفراغ الوسع في معاني الروايات، وعدم المبادرة إلى طرح الخبر بمجرّد مرجّح لغيره عليه.

المقام الثالث

في عدم جواز الاقتصار على المرجّحات المنصوصة.

التعدّي عن المرجّحات المنصوصة

فنقول: اعلم أنّ حاصل ما يستفاد من مجموع الأخبار ـ بعد الفراغ عن تقديم الجمع المقبول على الطرح، وبعد ما ذكرنا من أنّ الترجيح بالأعدليّة وأخواتها إنّما هو بين الحكَمين[1]، مع قطع النظر عن ملاحظة مستندهما ـ هو: أنّ الترجيح أوّلاً بالشهرة والشذوذ، ثمّ بالأعدليّة والأوثقية، ثمّ بمخالفة العامّة، ثمّ بمخالفة ميل الحكّام.

حاصل ما يستفاد من أخبار الترجيح

وأمّا الترجيح[(٤٢٢)] بموافقة الكتاب والسنّة فهو من باب اعتضاد أحد الخبرين بدليل قطعيّ الصدور، ولا إشكال في وجوب الأخذ به، وكذا الترجيح بموافقة الأصل.

مقتضى الأصل في العمل بأحد المتعارضين

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ الأصل ـ بعد ورود التكليف الشرعي بالعمل بأحد المتعارضين ـ هو العمل بما يحتمل أن يكون مرجّحاً في نظر الشارع؛ لأنّ جواز العمل بالمرجوح مشكوك حينئذٍ، إلّا أنّ إطلاقات التخيير حاكمة على هذا الأصل.

---

(٤٢٢) يعني: إطلاق المرجّح على هذا القسم مسامحي وإن كان مرجّحاً؛ لأنّ المرجّح اصطلاحاً ما كان غير مستقلّ كما سيجيء (مشكيني).

---

١. تقدّم في الصفحة: ٦٩٣.

فلابُدّ للمتعدّي من المرجّحات الخاصّة المنصوصة من أحد أمرين [٤٢٣]: إمّا أن يستنبط من النصوص ـ ولو بمعونة الفتاوى ـ وجوب العمل بكلّ مزيّة توجب أقربيّة ذيها إلى الواقع. وإمّا أن يستظهر من إطلاقات التخيير الاختصاص بصورة التكافؤ من جميع الوجوه.

مقتضى تدقيق النظر عدم الاقتصار على المرجّحات الخاصّة

والحقّ: أنّ تدقيق النظر في أخبار الترجيح يقتضي التزام الأوّل، كما أنّ التأمّل الصادق في أخبار التخيير يقتضي التزام الثاني؛ ولذا ذهب جمهور المجتهدين إلى عدم الاقتصار على المرجّحات الخاصّة[١]، بل ادّعى بعضهم ظهور الإجماع وعدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجح من الدليلين[٢]، بعد أن حكى الإجماع عليه عن جماعة.

وكيف كان: فما يمكن استفادة هذا المطلب منه فقرات من الروايات:

ما يمكن أن يستفاد منه هذا المطلب

منها: الترجيح بالأصدقيّة في المقبولة، وبالأوثقيّة في المرفوعة؛ فإنّ اعتبار هاتين الصفتين ليس إلّا لترجيح الأقرب إلى مطابقة الواقع في نظر الناظر في المتعارضين، من حيث إنّه أقرب من غير مدخليّة خصوصيّة سببٍ، وليستا كالأعدليّة والأفقهيّة تحتملان لاعتبار الأقربيّة الحاصلة من السبب الخاصّ.

وحينئذٍ فنقول: إذا كان أحد الراويين أضبط من الآخر أو أعرف بنقل الحديث بالمعنى، أو شبه ذلك فيكون أصدق وأوثق من الراوي الآخر،

---

(٤٢٣) هذا على سبيل منع الخلو لا الجمع، بداهة عدم التنافي بين الأمرين (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص٤٥٦).

١. منهم المحقّق الحلّي في المعارج: ١٥٤ وما بعدها، الوحيد البهبهاني في الفوائد الحائرية، ص ٢٠٧ وما بعدها؛ القميّ في قوانين الأصول، ج ٢، ص ٢٩٣.

٢. أُنظر فوائد الحائرية، ص ٢٢١، ٢٠٧؛ الفصول، ص ٤٤٢؛ قوانين الأصول، ج ٢، ص ٢٩٣؛ مفاتيح الأصول، ص ٦٨٨.

ونتعدّى من صفات الراوي المرجّحة إلى صفات الرواية الموجبة لأقربيّة صدورها؛ لأنّ أصدقيّة الراوي وأوثقيّته لم يعتبر في الراوي إلّا من حيث حصول صفة الصدق والوثاقة في الرواية، فإذا كان أحد الخبرين منقولاً باللفظ والآخر منقولاً بالمعنى كان الأوّل أقرب إلى الصدق وأولى بالوثوق.

ومنها: تعليله عليه السلام الأخذ بالمشهور بقوله: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه»[١]. توضيح ذلك: أنّ معنى كون الرواية مشهورةً كونها معروفةً عند الكلّ، كما يدلّ عليه فرض السائل: «كليهما مشهورين».

والمراد بالشاذّ: ما لا يعرفه إلّا القليل، ولا ريب أنّ المشهور بهذا المعنى ليس قطعيّاً من جميع الجهات حتّى يصير ممّا لا ريب فيه، وإلّا لم يمكن فرضهما مشهورين، ولا الرجوع إلى صفات الراوي قبل ملاحظة الشهرة، ولا الحكم بالرجوع مع شهرتهما إلى المرجّحات الأُخر.

فالمراد بنفي الريب: نفيه بالإضافة إلى الشاذّ، ومعناه: أنّ الريب المحتمل في الشاذّ غير محتمل فيه، فيصير حاصل التعليل ترجيح المشهور على الشاذّ بأنّ في الشاذّ احتمالاً لا يوجد في المشهور، ومقتضى التعدّي عن مورد النصّ في العلّة وجوب الترجيح بكلّ ما يوجب كون أحد الخبرين أقلّ احتمالاً لمخالفة الواقع.

ومنها: تعليلهم عليهم السلام لتقديم الخبر المخالف للعامّة بـ: «أنّ الحقّ والرشد في خلافهم» و«أمّا ما وافقهم فيه التقية» فإنّ هذه كلّها قضايا غالبيّة، لا دائميّة، فيدلّ بحكم التعليل على وجوب ترجيح كلّ ما كان معه أمارة الحقّ والرشد، وترك ما فيه مظنّة خلاف الحقّ والصواب.

ومنها: قوله عليه السلام: «دع ما يريبك إلى مالا يريبك»[٢] دلّ على أنّه إذا دار الأمر بين

---

١. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٦٨٤.

٢. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٢٥١، الهامش ٤.

أمرين في أحدهما ريب ليس في الآخر ذلك الريب يجب الأخذ به، وليس المراد نفي مطلق الريب، كما لا يخفى.

وحينئذٍ: فإذا فرض أحد المتعارضين منقولاً بلفظه والآخر منقولاً بالمعنى وجب الأخذ بالأوّل؛ لأنّ احتمال الخطأ في النقل بالمعنى منفيّ فيه. وكذا إذا كان أحدهما أعلى سنداً لقلّة الوسائط. إلى غير ذلك من المرجّحات النافية للاحتمال الغير المنفيّ في طرف المرجوح.

المقام الرابع

في بيان المرجّحات

وهي على قسمين:

بيان أصناف المرجّحات

أحدهما: ما يكون داخلياً، وهي كلّ مزيّة غير مستقلّة في نفسه(٤٢٤)، بل متقوّمة بما فيه.

وثانيهما: ما يكون خارجيّاً، بأن يكون أمراً مستقلّاً بنفسه ولو لم يكن هناك خبر، سواء كان معتبراً كالأصل والكتاب أو غير معتبر في نفسه، كالشهرة ونحوها.

ثمّ المعتبر: إمّا أن يكون مؤثّراً في أقربيّة أحد الخبرين إلى الواقع، كالكتاب، والأصل بناءً على إفادته الظنّ.

أو غير مؤثّر، ككون الحرمة أولى بالأخذ من الوجوب، والأصل بناءً على كونه من باب التعبّد الظاهري.

---

(٤٢٤) بمعنى عدم استقلاله في الدلالة على حكم كصفات الراوي وصفات السند، والخارجي ما يكون مستقلّاً على تقدير اعتباره في إفادة حكم من الأحكام كالشهرة والكتاب والأصل، والمرجّحات الخارجية لا تكون إلّا مضمونية (أوثق الوسائل، ص٦١٢).

[المرجّحات الداخليّة]

أقسام المرجّحات الداخلية

أمّا الداخلي فهو على أقسام، لأنّه: إمّا أن يكون راجعاً إلى الصدور فيفيد المرجّح كون الخبر أقرب إلى الصدور، وأبعد عن الكذب، سواء كان راجعاً إلى سنده، كصفات الراوي، أو إلى متنه، كالأفصحية. وهذا لا يكون إلّا في أخبار الآحاد.

وإمّا إن يكون راجعاً إلى وجه الصدور، ككون أحدهما مخالفاً للعامّة، أو لعمل سلطان الجور أو قاضي الجور بناءً[٤٢٥] على احتمال كون مثل هذا الخبر صادراً لأجل التقية.

وإمّا أن يكون راجعاً إلى مضمونه، كالمنقول باللفظ بالنسبة إلى المنقول بالمعنى؛ إذ يحتمل الاشتباه في التعبير، فيكون مضمون المنقول باللفظ أقرب إلى الواقع، وكمخالفة العامّة، بناءً على أنّ الوجه في الترجيح بها ما في أكثر الروايات: من «أنّ خلافهم أقرب إلى الحقّ» وكالترجيح بشهرة الرواية ونحوها.

تأخر المرجّحات الداخلية عن الترجيح بالدلالة، والاستدلال عليه

وهذه الأنواع الثلاثة كلّها متأخّرة عن الترجيح باعتبار قوّة الدلالة[٤٢٦]؛ فإنّ الأقوى دلالةً مقدّم على ما كان أصحّ سنداً وموافقاً للكتاب ومشهور الرواية بين الأصحاب؛ لأنّ صفات الرواية لا تزيده على المتواتر، وموافقة

---

(٤٢٥) احترز به عن كون مخالفة العامّة من المرجّحات المضمونية، وقوله: «وكالترجيح بشهرة الرواية»؛ فإنّ الشهرة الروائية يقوّي الرواية صدوراً ومضموناً. فلا غرو في التمثيل بها للمرجّح المضموني والصدوري (أوثق الوسائل، ص٦١٢؛ درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص٤٥٩).

(٤٢٦) أي: متأخّرة عن الجمع الدلالي وموارد النصّ والظاهر، أو الأظهر والظاهر كما سبق في أوّل الكتاب (مشكيني).

الكتاب لا تجعله أعلى من الكتاب، وقد تقرّر في محلّه تخصيص الكتاب والمتواتر بأخبار الآحاد، فكلّما يرجع التعارض إلى تعارض الظاهر والأظهر فلا ينبغي الارتياب في عدم ملاحظة المرجّحات الأُخر.

والسرّ في ذلك ما أشرنا إليه سابقاً: من أنّ مصبّ الترجيح بها هو ما إذا لم يمكن الجمع بوجهٍ عرفيّ يجري في كلامين مقطوعي الصدور على غير جهة التقية.

وبتقريرٍ آخر: إذا أمكن فرض صدور الكلامين على غير جهة التقيّة وصيرورتها كالكلام الواحد، على ما هو مقتضى دليل وجوب التعبّد بصدور الخبرين، فيدخل في قوله ﷺ: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا»، إلى آخر الرواية المتقدّمة[1]، وقوله ﷺ: «إنّ في كلامنا محكماً ومتشابهاً، فردّوا متشابهها إلى محكمها»[2]، ولا يدخل ذلك في مورد السؤال عن علاج المتعارضين، بل موارد السؤال عن العلاج مختصّ بما إذا كان المتعارضان لو فرض صدورهما تحيَّر السائل فيهما، ولم يظهر المراد منهما إلّا ببيان آخر لأحدهما أو لكيهما. نعم، قد يقع الكلام في ترجيح بعض الظواهر على بعض وتعيين الأظهر، وهذا خارج عمّا نحن فيه.

وما ذكرناه ممّا لا خلاف فيه، كما استظهر بعض مشايخنا المعاصرين[3]، ويشهد له ما يظهر من مذاهبهم في الأُصول وطريقتهم في الفروع[4].

ظاهر الشيخ الطوسي خلاف ما استظهرناه

نعم، قد يظهر من عبارة الشيخ في «الاستبصار» خلاف ذلك، بل يظهر منه

١. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٦٩١، الهامش ٣.
٢. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٦٩١، الهامش ٢.
٣. هو السيد المجاهد في مفاتيح الأُصول، ص ٧٠٤.
٤. الفصول، ص ٤٣٩؛ قوانين الأُصول، ص ٣٠٤.

أنّ الترجيح بالمرجّحات يلاحظ بين النّص والظاهر، فضلاً من الظاهر والأظهر[١].

المناقشة فيما ذكره الشيخ وتحقيق الحقّ في ذلك

والتحقيق: أنّ هذا خلاف ما يقتضيه الدليل؛ لأنّ الأصل في الخبرين الصدق والحكم بصدورهما، فيفرضان كالمتواترين، ولا مانع عن فرض صدورهما(٤٢٧) حتّى يحصل التعارض؛ ولهذا لا يطرح الخبر الواحد الخاصّ بمعارضة العامّ المتواتر.

مرجع التعارض بين النصّ والظاهر

وإن شئت قلت: إنّ مرجع التعارض بين النصّ والظاهر إلى التعارض بين أصالة الحقيقة في الظاهر ودليل حجية النصّ، ومن المعلوم ارتفاع الأصل بالدليل. وكذا الكلام في الظاهر والأظهر؛ فإنّ دليل حجية الأظهر يجعله قرينةً صارفة عن إرادة الظاهر، ولا يمكن طرحه لأجل أصالة الظهور، ولا طرح ظهوره لظهور الظاهر، فتعيّن العمل به، وتأويل الظاهر منهما. وقد تقدّم في إبطال الجمع بين الدليلين ما يوضح ذلك[٢].

الإشكال في الظاهرين اللذين يمكن رفع المنافاة بينهما بالتصرّف في كلّ واحد منهما

نعم، يبقى الإشكال في الظاهرين اللذين يمكن التصرّف في كلٍّ واحدٍ منهما بما يرفع منافاته لظاهر الآخر، فيدور الأمر بين الترجيح من حيث السند(٤٢٨) وطرح المرجوح، وبين الحكم بصدورهما وإرادة خلاف الظاهر في أحدهما.

---

(٤٢٧) حاصله: أنّ تعارض الخبرين إنّما هو بتمانع مدلولهما على وجه لا يمكن فرض صدورهما ـ لاستلزامه التنافي ـ ولذا احتيج إلى الترجيح في المتباينين، وحيث لا تنافي بين العامّ والخاصّ عرفاً على الوجه المذكور لا يكونان موردين للترجيح (أوثق الوسائل، ص٦١٢).

(٤٢٨) أي: في مورد التعارض خاصّة ـ كما سيجيء ـ نفي الاستبعاد عنه (أوثق الوسائل، ص٦١٣).

---

١. الاستبصار، ج ١، ص ٤.

٢. تقدّم في الصفحة: ٦٦٤ ـ ٦٦٦.

فعلى ما ذكرنا ـ من أنّ دليل حجّيّة المعارض لا يجوز طرحه لأجل أصالة الظهور في صاحبه، بل الأمر بالعكس؛ لأنّ الأصل لا يزاحم الدليل ـ يجب الحكم في المقام بالإجمال؛ لتكافؤ أصالتي الحقيقة في كلٍّ منهما، مع العلم إجمالاً بإرادة خلاف الظاهر من أحدهما، فيتساقط الظهوران من الطرفين، فيصيران مجملين بالنسبة إلى مورد التعارض. نعم، كلاهما دليل واحدٌ على نفي الثالث، فهما كظاهري مقطوعي الصدور، أو ككلام واحدٍ تصادم فيه ظاهران.

ويشكل بصدق التعارض بينهما عرفاً ودخولهما في الأخبار العلاجيّة؛ إذ تخصيصهما بخصوص المتعارضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما إلّا بإخراج كليهما عن ظاهريهما خلاف الظاهر. وهذا هو المتعيّن؛ ولذا استقرّت طريقة العلماء على ملاحظة المرجّحات السنديّة في مثل ذلك، إلّا أنّ اللازم من ذلك وجوب التخيير بينهما عند فقد المرجّحات، كما هو ظاهر آخر عبارتي «العدّة» و«الاستبصار»[1]. كما أنّ اللازم على الأوّل التوقّف من أوّل الأمر والرجوع إلى الأصل إن لم يكن مخالفاً لهما، وإلّا فالتخيير من جهة العقل، بناءً على القول به في دوران الأمر بين احتمالين مخالفين للأصل، كالوجوب والحرمة.

وقد أشرنا سابقاً إلى أنّه قد يفصّل في المسألة:

بين ما إذا كان لكلٍّ من المتعارضين مورد سليم عن التعارض ـ كما في العامّين من وجه ـ حيث إنّ الرجوع إلى المرجّحات السندية فيهما على الإطلاق يوجب طرحَ الخبر المرجوح في مادّة الافتراق ولا وجه له. والاقتصار في الترجيح بها في خصوص مادّة الاجتماع التي هي محلّ المعارضة وطرح المرجوح بالنسبة إليها مع العمل به في مادّة الافتراق بعيد عن ظاهر الأخبار العلاجية.

---

١. الاستبصار، ج ١، ص ٤؛ العدّة في أُصول الفقه، ج ١، ص ١٤٧ وما بعدها.

وبين ما إذا لم يكن لهما مورد سليم، مثل قوله: «اغتسل للجمعة» الظاهر في الوجوب، وقوله: «ينبغي غسل الجمعة» الظاهر في الاستحباب، فيطرح الخبر المرجوح رأساً لأجل بعض المرجّحات[١].

لكنّ الاستبعاد المذكور في الأخبار العلاجية إنّما هو من جهة أنّ بناء العرف في العمل بأخبارهم من حيث الظنّ بالصدور، فلا يمكن التبعّض في صدور العامّين من وجه من حيث مادّتي الافتراق والاجتماع، كما أشرنا سابقاً إلى أنّ الخبرين المتعارضين(٤٢٩) من هذا القبيل.

وأمّا إذا تَعَبَّدنا الشارع بصدور الخبر الجامع للشرائط فلا مانع من تعبّده ببعض مضمون الخبر دون بعضٍ.

وكيف كان: فترك التفصيل أوجه منه، وهو أوجه من إطلاق إهمال المرجّحات.

وأمّا ما ذكرنا في وجهه: من عدم جواز طرح دليل حجية أحد الخبرين لأصالة ظهور الآخر، فهو إنّما يحسن إذا كان ذلك الخبر بنفسه قرينةً(٤٣٠) على خلاف الظاهر في الآخر، دون الظاهرين المحتاجين في الجمع بينهما إلى تأويلهما؛ فإنّ العمل بكليهما مع تعارض ظاهريهما يعدّ غير ممكن، فلا بدّ من طرح أحدهما معيّناً؛ للترجيح أو غير معين؛ للتخيير. ولا يقاس حالهما

---

(٤٢٩) يعني: بالعموم من وجه، وقوله: «من هذا القبيل»؛ أي: من قبيل التبعيض في السند (أوثق الوسائل، ص٦١٣).

(٤٣٠) وهذا يتمّ فيما كان ذلك الخبر نصّاً أو أظهر بالنسبة إلى الآخر، فيكون مقدّماً، وأمّا الظاهران المتكافئان فيتوقّف التأويل على وجود شاهد عليه غيرهما وهو مفقود (شرح ـ أوثق الوسائل، ص٦١٣).

---

١. تقدّم في الصفحة: ٦٦٦.

على حال معلومي الصدور في الالتجاء إلى الجمع بينهما، كما أشرنا إلى دفع ذلك عند الكلام في أولويّة الجمع على الطرح[١]، والمسألة محلّ الإشكال.

تقديم النصّ على الظاهر خارج عن مسألة الترجيح

وقد تلخّص ممّا ذكرنا: أنّ تقديم النصّ على الظاهر خارج عن مسألة الترجيح بحسب الدلالة؛ إذ الظاهر لا يعارض النصّ حتى يرجّح النصّ عليه.

نعم النصّ الظنّي السند يعارض دليل سنده لدليل حجّيّة الظهور، لكنّه حاكم على دليل اعتبار الظاهر، فينحصر الترجيح بحسب الدلالة في تعارض الظاهر والأظهر؛ نظراً إلى احتمال خلاف الظاهر في كلٍّ منهما بملاحظة نفسه، غاية الأمر ترجيح الأظهر.

انحصار الترجيح بالدلالة في تعارض الأظهر والظاهر

ولا فرق في الظاهر والنصّ بين العامّ والخاصّ المطلقين إذا فرض عدم احتمالٍ في الخاصّ(٤٣١) يبقى معه ظهور العامّ ـ لئلّا يدخل في تعارض الظاهرين، أو تعارض الظاهر والأظهر. وبين ما يكون التوجيه فيه قريباً(٤٣٢) ـ وبين ما يكون التوجيه فيه بعيداً، مثل صيغة الوجوب مع دليل نفي البأس عن الترك؛ لأنّ العبرة بوجود احتمال في أحد الدليلين لا يحتمل ذلك في الآخر،

(٤٣١) مثل احتمال الأمر في قوله: «أعتق رقبة مؤمنة» بعد قوله: «أعتق رقبة» لبيان أفضل الأفراد؛ لبقاء الأمر بالمطلق ـ حينئذٍ ـ على ظهوره في الوجوب.

وحينئذٍ: إن كان هذا الاحتمال مساوياً لاحتمال إرادة الاستحباب من المطلق كانا من قبيل الظاهرين، وإن كان مرجوحاً كانا من قبيل الظاهر والأظهر، وإن فرض عدم هذا الاحتمال فيه ـ ولو لأجل دليل خارجي ـ كانا من قبيل النصّ والظاهر (أوثق الوسائل، ص٦١٣).

(٤٣٢) يعني: بينما ورد فيه خبران احتمل أحدهما توجيهاً لا يحتمله الآخر، سواء أكان التوجيه فيه قريباً أم بعيداً (مشكيني).

١. تقدّم في الصفحة: ٦٦٢.

وإن كان ذلك الاحتمال بعيداً في الغاية؛ لأنّ مقتضى الجمع بين العامّ والخاصّ بعينه موجود فيه.

ظهور خلاف ما ذكرنا من بعضٍ

وقد يظهر خلاف ما ذكرنا في حكم النصّ والظاهر من بعض الأصحاب في كتبهم الاستدلالية: مثل حمل الخاصّ المطلق على التقية؛ لموافقته لمذهب العامّة[1]، أو المنع من حمل الأمر والنهي(٤٣٣) على الاستحباب والكراهة[2]، وسيجيء زيادة توضيح ذلك[3] إن شاء الله.

[المرجّحات الدلاليّة]

الأظهرية قد تكون بملاحظة خصوص المتعارضين، وقد تكون بملاحظة نوعهما

فلنرجع إلى ما كنّا فيه من بيان المرجّحات في الدلالة، ومرجعها إلى ترجيح الأظهر على الظاهر. والأظهريّة قد تكون بملاحظة خصوص المتعارضين من جهة القرائن الشخصية، وهذا لا يدخل تحت ضابطة. وقد تكون بملاحظة نوع المتعارضين، كأن يكون أحدهما ظاهراً في العموم والآخر جملةً شرطيةً ظاهرة في المفهوم، فيتعارضان.

كتعارض مفهوم: «إذاكان الماء قدركرٌّلم ينجّسه شيء»[4] ومنطوق عموم: «خلق

---

(٤٣٣) أي: الأمر الواقع في مقابل نفي البأس عن الترك، والنهي الواقع في مقابل نفي البأس عن الفعل (مشكيني).

---

١. منهم البحراني في الحدائق الناضرة، ج ٩، ص ١١٧.

٢. الحدائق الناضرة، ج ١، ص ١٠٨ـ١٠٩.

٣. يأتي في الصفحة: ٧٣٦ـ٧٣٧.

٤. الكافي، ج ٣، ص ٢، ح ١؛ الفقيه، ج ١، ص ٩، ح ١٢؛ تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٤٠، ح ١٠٧؛ الاستبصار، ج ١، ص ٦، ص ١؛ عوالي اللئالي، ج ٢، ص ١٦، ح ٣١؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ١٥٨، ح ٣٩١.

الله الماء طهوراً»[١] فيقع الكلام في ترجيح المفهوم على عموم العامّ.

وكتعارض التخصيص والنسخ في بعض أفراد العامّ والخاصّ (٤٣٤)، والتخصيص والتقييد. وقد تكون باعتبار الصنف، كترجيح أحد العامّين أو المطلقين على الآخر؛ لبعد التخصيص أو التقييد فيه.

المرجّحات النوعيّة لظاهر أحد المتعارضين

ولنشر إلى جملة من هذه المرجّحات النوعيّة لظاهر أحد المتعارضين في مسائل:

ترجيح التخصيص على النسخ

منها: لا إشكال في تقديم ظهور الحكم الملق من الشارع في مقام التشريع في استمراره باستمرار الشريعة على ظهور العامّ في العموم الأفرادي ويعبّر عن ذلك: بأنّ التخصيص أولى من النسخ، من غير فرق بين أن يكون احتمال المنسوخية (٤٣٥) في العامّ أو في الخاصّ. والمعروف تعليل ذلك بشيوع التخصيص وندرة النسخ، وقد وقع الخلاف في بعض الصور، وتمام ذلك في بحث العامّ والخاصّ من مباحث الألفاظ.

وكيف كان: فلا إشكال في أنّ احتمال التخصيص مشروط بعدم ورود

---

(٤٣٤) بأن ورد الخاصّ بعد العامّ وجهل تأريخهما فاحتمل ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ أو قبله، فيدور الأمر بين كونه ناسخاً ومخصّصاً. وقوله: «والتخصيص والتقييد» مثل قوله: «صلّ ولا تغصب». وقوله: «كترجيح أحد العامّين»، مثل العامّ المعلّل والوارد في مقام الامتنان، وكذا العامّ الذي كان أقلّ أفراداً من الآخر (أوثق الوسائل، ص٦١٣).

(٤٣٥) فإنّه مع ورود الخاصّ بعد العامّ مع الجهل بوروده بعد حضور وقت العمل بالعامّ أو قبله يدور الأمر بين كون العامّ منسوخاً وكونه مخصَّصاً (أوثق الوسائل، ص٦١٣).

---

١. المعتبر، ج ١، ص ٤٠؛ عوالي اللئالي، ج ١، ص ٧٦، ح ١٥٤؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ١٣٥، ح ٣٣٠؛ مفاتيح الغيب (تفسير الإمام الرازي)، ج ٢٤، ص ٤٧٠.

الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ، كما أنّ احتمال النسخ مشروط بورود الناسخ بعد الحضور. فالخاصّ الوارد بعد حضور وقت العمل بالعامّ يتعيّن فيه النسخ.

وأمّا ارتكاب[٤٣٦] كون الخاصّ كاشفاً عن قرينة كانت مع العامّ واختفت فهو خلاف الأصل. والكلام في علاج المتعارضين من دون التزام وجود شيء زائد عليهما.

نعم، لو كان هناك دليل على امتناع النسخ وجب المصير إلى التخصيص مع التزام اختفاء القرينة حين العمل، أو جواز إرادة خلاف الظاهر من المخاطبين واقعاً مع مخاطبتهم بالظاهر الموجبة لعملهم بظهوره. وبعبارة أُخرى: تكليفهم ظاهراً هو العمل بالعموم.

الإشكال في تخصيص العمومات المتقدّمة بالمخصّصات المتأخّرة

ومن هنا يقع الإشكال في تخصيص العمومات المتقدّمة في كلام النبيّ، أو الوصيّ، أو بعض الأئمّة عليهم السلام بالمخصّصات الواردة بعد ذلك بمدّة عن باقي الأئمّة عليهم السلام؛ فإنّه لابدّ أن يرتكب فيه النسخ، أو كشف الخاصّ عن قرينة مع العامّ مختفية، أو كون المخاطبين بالعامّ تكليفهم ظاهراً العمل بالعموم المراد به الخصوص واقعاً.

أمّا النسخ ـ فبعد توجيه وقوعه بعد النبيّ صلى الله عليه وآله بإرادة كشف ما بيّنه النبيّ صلى الله عليه وآله للوصيّ عليه السلام عن غاية الحكم الأوّل وابتداء الحكم الثاني ـ مدفوع: بأنّ غلبة هذا النحو من التخصيصات يأبى عن حملها على ذلك، مع أنّ الحمل على النسخ يوجب طرح ظهور كلا الخبرين في كون مضمونهما حكماً مستمرّاً من أوّل الشريعة إلى آخرها، إلّا أن يفرض المتقدّم ظاهراً في الاستمرار والمتأخّر غير ظاهر بالنسبة إلى ما قبل صدوره. فحينئذٍ: يوجب طرح ظهور

---

(٤٣٦) دفع لتوهّم عدم تعيّن الخاصّ للنسخ في الفرض المذكور (أوثق الوسائل، ص٦١٣).

المتقدّم، لا المتأخّر، كما لا يخفى، وهذا لا يحصل في كثير من الموارد، بل أكثرها.

وأمّا اختفاء المخصّصات فيبعّده، بل يحيله ـ عادةً ـ عموم البلوى بها، من حيث العلم والعمل، مع إمكان دعوى العمل بعدم علم أهل العصر المتقدّم وعملهم بها، بل المعلوم جهلهم بها.

الأوجه في دفع الإشكال

فالأوجه هو الاحتمال الثالث، فكما أنّ رفع مقتضى البراءة العقليّة ببيان التكليف كان على التدريج ـ كما يظهر من الأخبار والآثار مع اشتراك الكلّ في الأحكام الواقعيّة ـ فكذلك ورود التقييد والتخصيص للعمومات والمطلقات، فيجوز أن يكون الحكم الظاهري للسابقين الترخيص في ترك بعض الواجبات وفعل بعض المحرّمات الذي يقتضيه العمل بالعمومات، وإن كان المراد منها الخصوص الذي هو الحكم المشترك.

ودعوى: الفرق(٤٣٧) بين إمضاء التكليف الفعلي وإبقاء المكلّف على ما كان عليه من الفعل والترك بمقتضى البراءة العقلية وبين إنشاء الرخصة في فعل الحرام وترك الواجب ممنوعة، غاية الأمر أنّ الأوّل من قبيل عدم البيان والثاني من قبيل بيان العدم، ولا قبح فيه بعد فرض المصلحة. مع أنّ بيان العدم(٤٣٨) قد يدّعى وجوده في الكلّ بمثل قوله ﷺ في خطبة الغدير في

---

(٤٣٧) حاصله: أنّ تقرير المكلّفين على مقتضى عقولهم، وإنشاء الحكم عموماً مع إرادة الخصوص واقعاً وإن استلزم كلّ منهما تفويت الواقع، إلّا أنّه لا قبح في الأوّل؛ فإنّ التفويت ليس بمستند إلى الشارع، بخلاف الثاني؛ فإنّه مستند إليه؛ فإنّه إذا قال: «يحلّ لحم الطير» فأكلوا المحرّم منه أيضاً، أو قال: «لا يجب إكرام الفاسق» فتركوا إكرام العالم منهم ـ مثلاً ـ مع كونه واجباً، كان الاستناد إلى الشارع (أوثق الوسائل، ص ٦١٤).

(٤٣٨) فإنّه بعد العلم بأنّ كلّ حكم الهي قد بيّن واُلقي إلى الناس، ثمّ لم يوجد دليل على حكم شرعي كان ذلك دليلاً على بيان الإباحة (مشكيني).

حجّة الوداع: «معاشر الناس ما من شيء يقرّبكم إلى الجنّة ويباعدكم عن النار إلّا وقد أمرتكم به، وما من شيء يباعدكم من الجنّة ويقرّبكم إلى النار إلّا وقد نهيتكم عنه»[1] بل يجوز أ يكون مضمون العموم والإطلاق هو الحكم الإلزامي واختفاء القرينة المتضمّنة لنفي الإلزام، فيكون التكليف حينئذٍ لمصلحة فيه، لا في المكلّف به.

فالحاصل: أنّ المستفاد من التتبّع في الأخبار والظاهر من خلوّ العمومات والمطلقات عن القرينة أنّ النبيّ ﷺ جعل الوصيّ ﷺ مبيّناً لجميع ما أطلقه وأطلق في الكتاب الكريم وأودعه علم ذلك، وغيره، وكذلك الوصيّ بالنسبة إلى من بعده من الأوصياء صلوات الله عليهم اجمعين فبيّنوا ما رأوا فيه المصلحة وأخفوا ما رَأوا المصلحة في إخفائه.

ترجيح التقييد على التخصيص عند تعارض الإطلاق والعموم

ومنها: تعارض الإطلاق والعموم، فيتعارض تقييد المطلق وتخصيص العامّ، ولا إشكال في ترجيح التقييد على ما حقّقه سلطان العلماء: من كونه حقيقةً[2]؛ لأنّ الحكم بالإطلاق من حيث عدم البيان، والعامّ بيان، فعدم البيان للتقييد جزءٌ من مقتضى الإطلاق.

والبيان للتخصيص مانع عن اقتضاء العامّ للعموم، فإذا دفعنا المانع عن العموم بالأصل، والمفروض وجود المقتضي له ثبت بيان التقييد وارتفع المقتضي للإطلاق، فالمطلق دليل تعليقي والعامّ دليل تنجيزي، والعمل بالتعليقي موقوف على طرح التنجيزي لتوقّف موضوعه على عدمه، فلو كان طرح التنجيزي متوقّفاً على العمل بالتعليقي ومسبّباً عنه لزم الدور (٤٣٩)، بل هو يتوقّف على حجّة أُخرى راجحةٍ عليه، وأمّا على القول بكونه مجازاً

---

(٤٣٩) مرّ تقريب الدور في وجه تقديم الاستصحاب السببي على المسبّبي؛ فإنّ هذه

---

١. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٣٥.

٢. أُنظر معالم الأُصول (الطبعة الحجريّة)، ص ١٥٥، الحاشية المبدوّة بقوله: الجمع بين الدليلين.

فالمعروف في وجه تقديم التقييد كونه أغلب من التخصيص. وفيه تأمّل، نعم إذا استفيد العموم الشموليّ من دليل الحكمة كانت الإفادة غير مستندةٍ إلى الوضع، كمذهب السلطان في العموم الشموليّ من دليل الحكمة كانت الإفادة غير مستندةٍ إلى الوضع، كمذهب السلطان في العموم البدلي[1].

تقديم التخصيص عند تعارض العموم مع غير الإطلاق

وممّا ذكرناه يظهر حال التقييد مع سائر المجازات.

ومنها: تعارض العموم مع غير الإطلاق (٤٤٠) من الظواهر، والظاهر المعروف تقديم التخصيص؛ لغلبة شيوعه. وقد يتأمّل في بعضها، مثل ظهور الصيغة في الوجوب؛ فإنّ استعمالها في الاستحباب شائع أيضاً. بل قيل بكونه مجازاً مشهوراً، ولم يقل ذلك في العامّ المخصّص، فتأمّل.

تقديم الجملة الغائيّة على الشرطيّة والشرطيّة على الوصفيّة

ومنها: تعارض ظهور بعض ذوات المفهوم من الجمل مع بعض. والظاهر (٤٤١) تقديم الجملة الغائيّة على الشرطية والشرطيّة على الوصفيّة.

هذا بعض الكلام في تعارض النوعين المختلفين من الظهور.

الموارد من باب واحد. وقوله: «فيه تأمّل»، قال ﷺ في الحاشية: «وجهه: أنّ الكلام في المقيّد المنفصل ولا نسلّم كونه أغلب. نعم دلالة العامّ على العموم أقوى من دلالة المطلق ولو قلنا إنّها بالوضع ... الخ».

وقوله: «يظهر حال التقييد»؛ فإنّه مقدّم على التخصيص وهو مقدّم على المجازات، والمقدّم على المقدّم مقدّم (مشكيني).

(٤٤٠) كقوله: «أكرم العلماء» مع قوله: «ينبغي إكرام زيد»، أو: «ينبغي إكرام العلماء» مع قوله: «أكرم العدول»، وهذا المثال هو الذي تأمّل فيه (مشكيني).

(٤٤١) كما إذا ورد: «أكرم العلماء إن كانوا عدولاً»، وورد: «لا تكرم فسّاق الناس إلى أن يصيروا علماء». ومثال الشرطية مع الوصفية كما إذا ورد: «أكرم العلماء إن كانوا عدولاً» وورد: «لا تكرم الفسّاق الجهال» (مشكيني).

---

١. لم نعثر عليه. ولكن راجع أوثق الوسائل، ص ٦١٤ وما بعدها.

تعارض الصنفين المختلفين في الظهور

وأمّا الصنفان المختلفان من نوع واحدٍ فالمجاز الراجح الشائع مقدّم على غيره؛ ولهذا يحمل الأسد في، أسد يرمي، على الرجل الشجاع دون الرجل الأبخر، ويحمل الأمر المصروف عن الوجوب على الاستحباب دون الإباحة.

وأمّا تقديم بعض أفراد التخصيص على بعضٍ: فقد يكون بقوّة عموم أحد العامّين على الآخر، إمّا لنفسه، كتقديم الجمع المحلّى باللّام على المفرد المعرّف ونحو ذلك، وإمّا بملاحظة المقام، فإنّ العامّ المسوق لبيان الضابط أقوى من غيره، ونحو ذلك. وقد يكون لقرب أحد التخصيصين وبُعد الآخر، كما يقال: إنّ تخصيص الأقلّ أفراداً مقدّم على غيره؛ فإنّ العرف يقدمّ عموم يجوز أكل كلّ رمّان على عموم النهي عن أكل كلّ حامضٍ؛ لأنّه أقلّ فرداً، فيكون أشبه بالنصّ. وكما إذا كان التخصيص في أحدهما تخصيصاً لكثيرٍ من الأفراد، بخلاف الآخر.

[بيان انقلاب النسبة]

بقي في المقام شيء:

التعارض بين أزيد من دليلين

وهو أنّ ما ذكرنا من حكم التعارض ـ من أنّ النصّ يحكَّم على الظاهر، والأظهر على الظاهر ـ لا إشكال في تحصيله في المتعارضين، وأمّا إذا كان التعارض بين أزيد من دليلين فقد يصعب تحصيل ذلك؛ إذ يختلف حال التعارض من بين اثنين منها بملاحظة أحدهما مع الثالث.

إذا كانت النسبة بين المتعارضات واحدة

مثلاً: قد تكون النسبة بين الاثنين العموم والخصوص من وجه، وتنقلب بعد تلك الملاحظة إلى العموم المطلق أو بالعكس أو إلى التباين. وقد وقع التوهّم في بعض المقامات، فنقول توضيحاً لذلك(٤٤٢): إنّ النسبة بين المتعارضات المذكورة إن كانت نسبةً واحدة فحكمها حكم المتعارضين:

---

(٤٤٢) ملخّص ما ذكره إلى آخر المسألة هو إرجاع جميع أقسام التعارض بين أزيد من دليلين إلى قسمين:

أحدهما: ما كان تعارض الأدلّة بنسبة واحدة إمّا بالعموم والخصوص المطلق بأن كان أحدهما عامّاً، والآخران خاصّان بالنسبة إليه، وحكم هذا القسم حكم المتعارضين.

والثاني: ما كانت النسبة فيه بين المتعارضات مختلفة، وحكمه أنّه مع رجحان أحدها يقدّم الراجح ثمّ تلاحظ النسبة بينه وبين الباقي، ولم يتعرّض لصورة عدم رجحان شيء منها (أوثق الوسائل، ص٦١٧).

لو كانت النسبة العموم من وجه

فإن كانت النسبة العموم من وجه وجب الرجوع إلى المرجّحات، مثل قوله: يجب إكرام العلماء ويحرم إكرام الفسّاق ويستحبّ إكرام الشعراء، فيتعارض الكلّ في مادّة الاجتماع.

لو كانت النسبة عموماً مطلقاً

وإن كانت النسبة عموماً مطلقاً، فإن لم يلزم محذور من تخصيص العامّ بهما خصّص بهما، مثل المثال الآتي. وإن لزم محذور، مثل قوله: يجب إكرام العلماء ويحرم إكرام فسّاق العلماء ويكره عدول العلماء، فإنّ اللازم من تخصيص العامّ بهما بقاؤه بلا مورد، فحكم ذلك كالمتباينين؛ لأنّ مجموع الخاصّين مباين للعامّ.

ما توهّمه بعض المعاصرين

وقد توهّم بعض من عاصرناه فلاحظ العامّ بعد تخصيصه ببعض الأفراد بإجماع ونحوه مع الخاصّ المطلق الآخر، فإذا ورد أكرم العلماء، ودلّ من الخارج دليل على عدم وجوب إكرام فسّاق العلماء، وورد أيضاً لا تكرم النحويين، كانت النسبة على هذا بينه وبين العامّ بعد إخراج الفسّاق عموماً من وجه. ولا أظنّ يلتزم بذلك فيما إذا كانت الخاصّان دليلين لفظيّين؛ إذ لا وجه لسبق ملاحظة العامّ مع أحدهما على ملاحظته مع الآخر. وإنّما يتوهّم ذلك في العامّ المخصَّص بالإجماع أو العقل؛ لزعم أنّ المختصَّص المذكور يكون كالمتّصل، فكأنّ العامّ استعمل فيما عدا ذلك الفرد المخرَّج، والتعارض إنّما يلاحظ بين ما استعمل فيه لفظ كلٍّ من الدليلين، لا بين ما وضع اللفظ له وإن علم عدم استعماله، فكأنّ المراد بالعلماء في المثال المذكور عدولهم، والنسبة بينه وبين النحويين عموم من وجه[1].

دفع التوهّم المذكور

ويندفع: بأنّ التنافي في المتعارضين إنّما يكون بين ظاهري الدليلين، وظهور الظاهر إمّا أن يستند إلى وضعه وإمّا أن يستند إلى قرينة المراد. وكيف كان فلابدّ من إحرازه حين التعارض وقبل علاجه؛ إذ العلاج راجع إلى دفع المانع،

---

١. هو الفاضل النراقي في العوائد، ص ٣٤٩.

لا إلى إحراز المقتضي.

والعامّ المذكور ـ بعد ملاحظة تخصيصه بذلك الدليل العقلي ـ إن لوحظ بالنسبة إلى وضعه للعموم مع قطع النظر عن تخصيصه بذلك الدليل، فالدليل المذكور والمخصّص اللفظي سواءٌ في المانعيّة عن ظهوره في العموم، فيرفع اليد عن الموضوع له بهما، وإن لوحظ بالنسبة إلى المراد منه بعد التخصيص بذلك الدليل فلا ظهور له في إرادة العموم باستثناء ما خرج بذلك الدليل، إلّا بعد إثبات كونه تمام المراد، وهو غير معلوم إلّا بعد نفي احتمال مخصّص آخر ولو بأصالة عدمه، وإلّا فهو مجمل مردّد بين تمام الباقي وبعضه؛ لأنّ الدليل المذكور قرينة صارفة عن العموم لا معيّنة لتمام الباقي. وأصالة عدم المخصّص الآخر في المقام غير جارية، مع وجود المخصّص اللفظي، فلا ظهور له في تمام الباقي حتّى تكون النسبة بينه وبين المخصّص اللفظي عموماً من وجه.

وبعبارة أوضح: تعارض العلماء بعد إخراج فسّاقهم مع النحويّين إن كان قبل علاج دليل النحويّين ورفع مانعيّته فلا ظهور له حتّى تلاحظ النسبة بين ظاهرين؛ لأنّ ظهوره يتوقّف على علاجه ورفع تخصيصه بلا تكرم النحويين، وإن كان بعد علاجه ودفعه فلا دافع له، بل هو كالدليل الخارجي المذكور رافع عن مقتضى وضع العموم.

نعم، لو كان المخصّص متّصلاً بالعامّ من قبيل الصفة والشرط وبدل البعض ـ كما في: أكرم العلماء العدول، أو إن كانوا عدولاً، أو عدولهم ـ صحّت ملاحظة النسبة بين هذا التركيب الظاهر في تمام الباقي وبين المخصّص اللفظي المذكور وإن قلنا بكون العامّ المخصّص المتّصل مجازاً، إلّا إنّ يصير ـ حينئذٍ ـ من قبيل: أسد يرمي، فلوورد مخصّص منفصل آخر كان مانعاً لهذا الظهور.

وهذا بخلاف العامّ المخصَّص بالمنفصل؛ فإنّه لا يحكم بمجرّد وجدان منخصّص منفصل بظهوره في تمام الباقي إلّا بعد إحراز عدم مخصّص آخر،

فالعامّ المخصَّص بالمنفصل لا ظهور له في المراد منه، بل هو قبل إحراز جميع المخصّصات مجمل مردّد بين تمام الباقي وبعضه، وبعده يتعيّن إرادة الباقي بعد جميع ما ورد عليه من التخصيص.

وأمّا المخصَّص بالمتّصل فلمّا كان ظهوره مستنداً إلى وضع الكلام التركيبي على القول بكونه حقيقةً، أو بوضع لفظ القرينة، بناءً على كون لفظ العامّ مجازاً صحّ اتّصاف الكلام بالظهور؛ لاحتمال إرادة خلاف ما وضع له التركيب، أو لفظ القرينة.

والظاهر أنّ التخصيص بالاستثناء من قبيل المتّصل؛ لأنّ مجموع الكلام ظاهر في تمام الباقي؛ ولذا يفيد الحصر، فإذا قال: لا تكرم العلماء إلّا العدول، ثمّ قال: أكرم النحويين، فالنسبة عموم من وجه؛ لأنّ إخراج غير العادل من النحويين مخالف لظاهر الكلام الأوّل (٤٤٣).

ومن هنا يصحّ أن يقال: إنّ النسبة بين قوله: ليس في العارية ضمان إلّا الدينار والدرهم، وبين ما دلّ على ضمان الذهب والفضّة عموم من وجه، كما (٤٤٤) قوّاه غير واحد من متأخّري المتأخّرين[1]، فيرجّح الأوّل؛ لأنّ

---

(٤٤٣) فإنّ النسبة بين العالم غير العادل وبين النحوي عموم من وجه، ومورد الاجتماع النحوي غير العادل. وحاصل الكلام: أنّ إخراج غير العادل النحوي من الكلام الأوّل مخالف لظاهره، فلو كانت النسبة بين عموم العلماء ودليل النحويين عموماً وخصوصاً مطلقاً ـ كما هو اللازم لكون الاستثناء من المخصّصات المنفصلة ـ لم يكن إخراج أفراد الخاصّ مخالفاً لظاهر العامّ؛ لكون الخاصّ قرينة عرفية للمراد من العامّ (أوثق الوسائل، ص٦٢٣).

(٤٤٤) كما سيجيء بيانه بعد نقل كلام صاحب المسالك (أوثق الوسائل، ص٦٢٣).

---

١. منهم السبزواري في الكفاية، ص ١٣٥؛ الطباطبائي في رياض المسائل، ج ٩، ص ٤٤٩.

دلالته بالعموم، ودلالة الثاني بالإطلاق. أو يرجع إلى عمومات نفي الضمان.

خلافاً لما ذكره بعضهم: من أنّ تخصيص العموم بالدرهم أو الدينار لا ينافي تخصيصه أيضاً بمطلق الذهب والفضّة[1].

كلام صاحب المسالك في ضمان عارية الذهب والفضّة

وذكره صاحب المسالك وأطال الكلام في توضيح ذلك: فقال ما لفظه:

إنّ هنا نصوصاً على ثلاثة أضرب:

أحدها: عامّ في عدم الضمان، من غير تقييد: كصحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام: «ليس على مستعير عاريةٍ ضمان، وصاحب العارية والوديعة مؤتمن»[2] وقريب، منها صحيحة محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام[3].

وثانيها: بحكمها إلّا أنّه استثنى مطلق الذهب والفضّة[4].

وثالثها: بحكمها إلّا أنّه استثنى الدنانير والدراهم[5]. وحينئذ فلابدّ من الجمع، فإخراج الدراهم والدنانير لازم؛ لخروجها على الوجهين الأخيرين، فإذا خرجا من العموم بقي العموم فيما عداهما بحاله، وقد عارضه التخصيص بمطلق الجنسين، فلابدّ من الجمع بينهما بحمل العامّ على الخاصّ.

---

١. منهم الكركي في جامع المقاصد، ج ٦، ص ٧٨ و ٨٠؛ العاملي في مفتاح الكرامة، ج ١٣، ص ١١٥؛ صاحب الجواهر في جواهر الكلام، ج ٢٧، ص ١٨٧.

٢. تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ١٨٢، ح ٧٩٨؛ الاستبصار، ج ٣، ص ١٢٤، ح ٤٤١؛ وسائل الشيعة، ج ١٩، ص ٩٣، ح ٢٤٢٢٨.

٣. الكافي، ج ٥، ص ٢٣٨، ح ٤؛ الفقيه، ج ٣، ص ٣٠٢، ح ٤٠٨٤؛ تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ١٨٢، ح ٧٩٩؛ الاستبصار، ج ٣، ص ١٢٤، ح ٤٤٢؛ وسائل الشيعة، ج ١٩، ص ٩٣، ح ٢٤٢٢٩.

٤. الكافي، ج ٥، ص ٢٣٨، ح ٣؛ تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ١٨٣، ح ٨٠٦ و ٨٠٧؛ الفقيه، ج ٣، ص ٣٠٢، ح ٤٠٨٣؛ وسائل الشيعة، ج ١٩، ص ٩٦، ح ٢٤٢٣٧ و ٢٤٢٣٩.

٥. تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ١٨٤ ـ ١٨٣، ح ٨٠٤ و ٨٠٨؛ الاستبصار، ج ٣، ص ١٢٦، ح ٤٤٨؛ وسائل الشيعة، ج ١٩، ح ٩٦، ح ٢٤٢٣٦ و ٢٤٢٣٨.

فإن قيل[١](٤٤٥): لمّا كان الدراهم والدنانير أخصّ من لذهب والفضّة وجب تخصيصهما بهما، عملاً بالقاعدة، فلا تبق المعارضة إلّا بين العامّ الأوّل والخاصّ الآخر قلنا: لاشك أنّ كلّاً منهما مخصّص لذلك العامّ؛ لأنّ كلّاً منهما مستثنى، وليس هنا إلّا أنّ أحد المخصّصين أعمّ من الآخر مطلقاً، وذلك غير مانع، فيخصّص العامّ الأوّل بكلٍّ منهما، أو يقيّد مطلقه، لا أنّ أحدهما يخصّص بالآخر؛ لعدم المنافات بين إخراج الذهب والفضّة في لفظٍ والدراهم والدنانير في لفظٍ، حتّى يوجب الجمع بينهما بالتخصيص أو التقييد.

وأيضاً، فإنّ العمل بالخبرين الأخصّين لا يمكن؛ لأنّ أحدهما لم يخصّ إلّا الدنانير وأبق الباقي على حكم عدم الضمان صريحاً، اوالآخر لم يستثن إلّا الدراهم وأبق الباقي على حكم عدم الضمان كذلك، فدلالتهما قاصرة، وإرادة الحصر من كلٍّ منهما غير مقصود، وإنّما المستثنى فيهما من جملة الأفراد المستثناة، انتهى[٢].

---

(٤٤٥) حاصله: أنّ ما ذكرت إنّما يرد لو عمل بكلّ من خبري الدرهم والدينار، مستقلّاً، بخلاف ما لو عملنا بهما بعد تنزيلهما منزلة خبر واحد استثنى فيه الدرهم والدينار؛ إذ لا قصور في الدلالة. وقوله: «قلنا»، حاصله: منع عدم القصور؛ لأنّ استثناء كلّ من الدرهم والدينار وقع في خبر مستقلّ مبائن للآخر، وظاهر كلّ منهما إفادة الحصر، وغاية ما يستفاد منهما بعد تنزيلهما بمنزلة واحد عدم إرادة الحصر في ظاهر كلّ منهما، فيرجع محصّلهما ـ بعد عدم إرادة ما يفيدان بظاهرهما من الحصر ـ إلى كون الدرهم والدينار من جملة الأفراد المستثناة لا انحصار الاستثناء فيهما (أوثق الوسائل، ص٦٢٣).

---

١. أوثق الوسائل، ص٦٢٣.

٢. مسالك الأفهام، ج ٥، ص ١٥٦ ـ ١٥٧.

نظريّة المصنّف في الجمع بين الأدلّة الواردة في ضمان العارية

أقول: الذي يقتضيه أنّ النسبة بين روايتي الدراهم والدنانير ـ بعد جعلها كروايةٍ واحدةٍ وبين ما دلّ على استثناء الذهب والفضّة ـ من قبيل العموم من وجه؛ لأنّ التعارض بين العقد السلبيّ(٤٤٦) من الأُولى والعقد الايجابي الثانية، إلّا أنّ الأوّل عامّ والثاني مطلق، والتقييد أولى من التخصيص.

وبعبارة أُخرى: يدور الأمر بين رفع اليد عن ظاهر الحصر في الدرهم والدينار ورفع اليد من إطلاق الذهب والفضّة، وتقييدهما أولى، إلّا أن يقال: إنّ الحصر في كلٍّ من روايتي الدرهم والدينار موهون، من حيث اختصاصها بأحدهما، فيجب إخراج الآخر عن عمومه، فإنّ ذلك يوجب الوهن في الحصر، وإن لم يكن الأمر كذلك في مطلق العامّ. ويؤيّد ذلك أنّ تقييد الذهب والفضّة بالنقدين مع غلبة استعارة المصوغ بعيد جدّاً.

وممّا ذكرنا يظهر النظر فيما ذكره صاحب المسالك(٤٤٧) في تحرير المسألة.

إذا كانت النسبة بين المتعارضات مختلفة

وان كانت النسبة بين المتعارضات مختلفة، فإن كان فيها ما يقدّم(٤٤٨) على

---

(٤٤٦) التعارض بين روايتي الدرهم والدينار بعد تنزيلهما منزلة رواية واحدة، ورواية الذهب والفضة إنّما هو بين المستثنى منه في الأُولى والمستثنى في الثانية؛ حيث إنّ الأوّل اقتضى عدم ضمان الحليّ المصوغة، والثانية ضمانها فلا تعارض بين العقد الإيجابي في الأُولى والسلبي في الثانية. ومن هنا تظهر مادّة الاجتماع ومادّتي الافتراق بين الروايتين؛ لأنّ مادّة الاجتماع هي الحُليّ المصوغة، ومادّة الافتراق من جانب المستثنى منه في الأُولى هو الثوب ونحوه، وجانب المستثنى في الثانية هو الدرهم والدينار (أوثق الوسائل، ص٦٢٣).

(٤٤٧) لأنّ جميع ما ذكره يبتني على كون الاستثناء من المخصّصات المنفصلة، وإلّا فلا وقع لشيء منهما؛ إذ على فرض الاتّصال يعمل بما ذكره المصنّف (أوثق الوسائل، ص٦٢٤).

(٤٤٨) حاصل الكلام: أنّه إذا تعارضت الأدلّة بنسب مختلفة، فلابدّ أن تلاحظ

بعض آخر منها، إمّا لأجل الدلالة ـ كما في النصّ والظاهر، أو الظاهر والأظهر، وإمّا لأجل مرجّح آخر قُدِّم ما حقّه التقديم، ثمّ لوحظ النسبة مع باقي المعارضات فقد تنقلب النسبة وقد يحدث الترجيح، كما إذا ورد: اكرم العلماء ولا تكرم فسّاقهم، ويستحبّ إكرام العدول، فإنّه إذا خصّ العلماء بعدولهم يصير أخصّ مطلقاً من العدول، فيخصّص العدول بغير علمائهم. والسرّ في ذلك واضح؛ إذ لولا الترتيب في العلاج لزم إلغاء النصّ (٤٤٩) أو طرح الظاهر المنافي له رأساً، وكلاهما باطلان. وقد لا تنقلب النسبة (٤٥٠) فيحدث الترجيح في

المرجّحات الدلالية؛ لأنّه جمع عرفي مقدّم على مرجّحات السند ثمّ تلاحظ النسبة؛ لأنّه قد تنقلب النسبة ويحدث الترجيح بحسب الدلالة من جهة أُخرى. وإن لم يحدث الرجحان أو لم يكن من أوّل الأمر بينهما رجحان بحسب الدلالة، فإنّ وجد فيها ما كان تعارضهما بالعموم من وجه: فإن قلنا فيه بالإجمال يعمل به، وإن قلنا فيه بالرجوع إلى المرجّحات السندية، فهو كالمتباينين، ثمّ تلاحظ مرجّحات السند، ولابدّ أن يلاحظ هذا الترتيب في المتعارضات بنسب مختلفة. وقوله: «وإمّا لمرجّح آخر» مثل كون أحد العامّين أقلّ أفراداً من الآخر (أوثق الوسائل، ص٦٢٤).

(٤٤٩) لأنّ قولنا: «أكرم العلماء» دليل عارضه دليلان أحدهما خاصّ وهو قولنا: «لا تكرم فسّاقهم»، والآخر على وجه العموم من وجه، وهو قولنا: «يستحبّ إكرام العدول». فحينئذٍ: يلاحظ الترتيب بمعنى تخصيص العلماء أوّلاً بفسّاقهم ثمّ تخصيص العدول بالعلماء ـ لصيرورته أخصّ منه ـ ولولا ملاحظة الترتيب بأن يخصّص العلماء أوّلاً بالعدول بأن تخرج مادّة الاجتماع التي هو العالم العادل من عموم العلماء ويدخل تحت عموم العدول فحينئذٍ: إمّا أن يخصّص العلماء بفسّاقهم أيضاً، فيلزم طرح دليل العلماء ـ لبقائه بلا مورد حينئذٍ ـ وإمّا أن لا يخصّص به فيلزم إلغاء دليل فسّاقهم الذي هو نصّ بالنسبة إلى دليل العلماء، وكلّ من اللازمين باطل. ثمّ لا يخفى: أنّ هذا يلزم إذا قدّم العامّ الآخر غير المنافي للنصّ على المنافي له، وإلّا فلا يلزم ما ذكر (أوثق الوسائل، ص٦٢٤؛ درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص٤٦٨).

(٤٥٠) يعني: مع عدم انقلاب النسبة في بعض الأحيان يحدث الترجيح أيضاً بينهما

المتعارضات بنسبة واحدةٍ، كما لو ورد: أكرم العلماء ولا تكرم الفسّاق، ويستحبّ إكرام الشعراء، فإذا فرضنا أنّ الفسّاق[٤٥١] أكثر فرداً من العلماء خصّ بغير العلماء، فيخرج العالم الفاسق عن الحرمة ويبقى الفرد الشاعر من العلماء الفاسق منه، مردّداً بين الوجوب والاستحباب. ثمّ إذا فرض أنّ الفسّاق بعد إخراج العلماء أقلّ فرداً من الشعراء خصّ الشعراء به فالفاسق الشاعر غير مستحبّ الاكرام، فإذا فرض صيرورة الشعراء بعد التخصيص بالفسّاق أقلّ مورداً من العلماء خُصّ دليل العلماء بدليله، فيحكم بأنّ مادّة الاجتماع بين الكلّ ـ أعني العالم الشاعر الفاسق ـ مستحبّ الإكرام.

وقس على ما ذكرنا صورة وجود المرجّح من غير جهة الدلالة لبعضها على بعض.

والغرض من إطالة الكلام في ذلك التنبيه على وجوب التأمّل في علاج الدلالة عند التعارض؛ لأنّا قد عثرنا في كتب الاستدلال على بعض الزلّات، والله مقيل العثرات.

بصيرورة البعض ـ مثلاً ـ قليل الأفراد ونحوه، إلّا أنّ هذه في المتعارضات بنسبة واحدة (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص٤٧٠).

(٤٥١) مادّة الاجتماع بين الأوّل والثاني ـ أعني: العالم الفاسق غير الشاعر ـ داخلة تحت الأوّل فيجب إكرامه، ومادّة الاجتماع بين الثاني والثالث ـ أعني: الفاسق والشاعر غير العالم ـ داخلة تحت الثاني فيحرم إكرامه. ومادّة الاجتماع بين الأوّل والثالث ـ أعني: العالم الشاعر غير الفاسق ـ داخلة تحت الثالث فيستحبّ إكرامه. وأمّا مادّة اجتماع الجميع فداخلة تحت الثالث أيضاً كما ذكره المصنّف ؒ (أوثق الوسائل، ص٦٢٤).

وقال الفاضل الهمداني ؒ في شرح العبارة: «كأنّه أراد بهذا التنبيه على أنّه لو كان بعض المتعارضات حقّه التقديم على بعض من حيث الدلالة قدّم ما حقّه التقديم من غير فرق بين ما لو كانت المعارضة بينها بنسبة واحدة أو بنسب مختلفة» (الفوائد الرضوية، المحقق الهمداني، ص٥٣٣).

[المرجّحات الأُخرى]

المرجّحات غير الدلاليّة

وحيث فرغنا عن بعض الكلام في المرجّحات من حيث الدلالة التي هي مقدمّة على غيرها، فلنشرع في مرجّحات الرواية من الجهات الأُخر، فنقول ومن الله التوفيق للاهتداء:

قد عرفت[1] أنّ الترجيح إمّا من حيث الصدور، بمعنى جعل صدور أحد الخبرين أقرب من صدور غيره، بحيث لودار الأمر بين الحكم بصدوره وصدور غيره لحكمنا بصدوره، ومورد هذا المرجّح قد يكون في السند ـ كأعدليّة الراوي ـ وقد يكون في المتن ـ ككونه أفصح ـ.

وإمّا أن يكون من حيث جهة الصدور؛ فإنّ صدور الرواية قد يكون لجهة بيان الحكم الواقعي، وقد يكون لبيان خلافه لتقيّة أو غيرها من مصالح إظهار خلاف الواقع. فيكون أحدهما بحسب المرجّح أقرب إلى الصدور؛ لأجل بيان الواقع.

وإمّا أن يكون من حيث المضمون، بأن يكون مضمون أحدهما أقرب في النظر إلى الواقع. وأمّا تقسيم الأُصوليّين المرجّحات إلى السنديّة والمتنيّة (٤٥٢)

---

(٤٥٢) حاصله: أنّ ما ذكروه من تقسيم المرجّحات إنّما هو باعتبار مورد المرجّح ومعرضه والمحلّ الذي يوجد فيه، وما ذكره المصنّف ؒ باعتبار مورد الرجحان؛ أعني:

---

١. تقدّم في الصفحة: ٧٠٠.

فهو باعتبار مورد المرجّح، لا باعتبار مورد الرجحان؛ ولذا يذكرون في المرجّحات المتنية مثل: الفصيح والأفصح، والنقل باللفظ والمعنى. ونحن نذكر إن شاء الله نبذاً من القسمين؛ لأنّ استيفاء الجميع تطويل لا حاجة إليه بعد معرفة أنّ المناط كون أحدهما أقرب من حيث الصدور عن الإمام ﷺ لبيان الحكم الواقعي.

[المرجّحات السنديّة]

المرجّحات السنديّة:

أمّا الترجيح بالسند فبأُمورٍ:

١. العدالة منها: كون أحد الراويين عدلاً والآخر غير عدل، مع كونه مقبول الرواية من حيث كونه متحرّزاً عن الكذب.

٢. الأعدليّة ومنها: كونه أعدل، وتعرف الأعدلية إمّا بالنصّ عليها، وإمّا بذكر فضائل فيه لم نذكر في الآخر.

٣. الأصدقيّة ومنها: كونه أصدق مع عدالة كليهما، ويدخل في ذلك كونه أضبط. وفي حكم الترجيح بهذه الأُمور أن يكون طريق ثبوت مناط القبول في أحدهما أوضح من الآخر وأقرب إلى الواقع من جهة تعدّد المزكّي، أو رجحان أحد المزكّيين على الآخر، ويلحق بذلك التباس اسم المزكّى[٤٥٣] بغيره من المجروحين، وضعف ما يميّز المشترك به.

٤. علوّ الإسناد ومنها: علوّ الإسناد؛ لأنّه كلّما قلّت الواسطة كان احتمال الكذب أقلّ، وقد

ما يتّصف بصفة الرجحان، وهما متغايران؛ فإنّ الفصاحة والأفصحية موردهما المتن، ومورد الرجحان الحاصل بهما الصدور، وكذا النقل باللفظ والمعنى. والمراد بالقسمين: السندية والمتنية (أوثق الوسائل، ص٦٢٤).

(٤٥٣) بصيغة الفاعل والمفعول (أوثق الوسائل، ص٦٢٥).

يعارض في بعض الموارد بندرة ذلك واستبعاد الإسناد؛ لتباعد أزمنة الرواة، فيكون مظنّة الإرسال والحوالة على نظر المجتهد.

٥. المُسنديّة

ومنها: أن يُرسِل أحدُ الراويين، فيحذف الواسطة، ويُسنِد الآخر روايته؛ فإنّ المحذوف يحتمل أن يكون توثيق المرسل له معارَضاً بجرح جارحٍ، وهذا الاحتمال منفيّ في الآخر، وهذا إذا كان المرسِل ممّن تقبل مراسيله وإلّا فلا يعارض المسند رأساً.

وظاهر الشيخ في «العدّة» تكافؤ المرسل المقبول والمسند[1]. ولم يعلم وجهه.

٦. تعدّد الراوي

ومنها: أن يكون الراوي لأحدى الروايتين متعدّداً وراوي الأُخرى واحداً أو يكون رواة إحداهما أكثر؛ فإنّ المتعدّد يرجّح على الواحد والأكثر على الأقلّ، كما هو واضح. وحكي عن بعض العامّة عدم الترجيح، قياساً على الشهادة والفتوى[2]. ولازم هذا القول عدم الترجيح بسائر المرجّحات أيضاً، وهو ضعيف.

٧. أعلائيّة طريق التحمّل

ومنها: أن يكون طريق تحمّل أحد الراويين أعلى من طريق تحمّل الآخر، كأن يكون أحدهما بقرءته على الشيخ والآخر بقراءته الشيخ عليه، وهكذا غيرهما من أنحاء التحمّل.

هذه نبذة من المرجّحات السندية التي توجب القوّة من حيث الصدور، وعرفت أنّ معنى القوّة كون أحدهما أقرب إلى الواقع من حيث اشتماله على مزية غير موجودة في الآخر، بحيث لو فرضنا العلم بكذب أحدهما ومخالفته للواقع كان احتمال مطابقة ذي المزيّة للواقع أرجح وأقوى من مطابقة الآخر.

---

١. العُدّة في أُصول الفقه، ج ١، ص ١٥٤.

٢. حكاه العلّامة الحلي في نهاية الوصول، ج ٥، ص ٣٠١، وراجع المحصول للإمام الرازي، ج ٥، ص ٤٠٥؛ الأحكام للآمدي، ج ٤، ص ٤٦٣.

[المرجّحات المتنيّة]

وأمّا ما يرجع إلى المتن فهي أُمور:

١. الفصاحة

منها: الفصاحة، فيقدّم الفصيح على غيره؛ لأنّ الركيك أبعد من كلام المعصوم ﷺ إلّا أن يكون منقولاً بالمعنى.

٢. الأفصحيّة

ومنها: الأفصحية، ذكره جماعة[1]، خلافاً للآخرين[2]. وفيه تأمّل؛ لعدم كون الفصيح بعيداً عن كلام المعصوم الإمام، ولا الأفصح أقرب إليه في مقام بيان الأحكام الشرعية.

٣. استقامة المتن

ومنها: اضطراب المتن، كما في بعض روايات عمّار، ومرجع الترجيح بهذه إلى كون متن أحد الخبرين أقرب صدوراً من متن الآخر.

[المرجّحات الجهتيّة]

وأمّا الترجيح من حيث وجه الصدور:

التقيّة وغيرها من المصالح

فبأن يكون أحد الخبرين مقروناً بشيء يحتمل من أجله أن يكون الخبر صادراً على وجه المصلحة المقتضية لبيان خلاف حكم الله الواقعي، من تقيّة أو نحوها من المصالح، وهي وإن كانت غير محصورة في الواقع إلّا أنّ الذي بأيدينا أمارة التقيّة، وهي: مطابقة ظاهر الخبر لمذهب أهل الخلاف، فيحتمل صدور الخبر تقيّة عنهم احتمالاً غير موجود في الخبر الآخر.

قال في «العدّة»: إذا كان رواة الخبرين متساويين في العدد عمل بأبعدهما من قول العامّة وترك العمل بما يوافقه[3]. انتهى.

---

١. من الجماعة السيد المجاهد في مفاتيح الأصول، ص ٦٩٩.

٢. منهم العلّامة الحلي في نهاية الوصول، ج ٥، ص ٣٠٣؛ ومبادئ الوصول، ص ٢٣٦.

٣. العُدّة في أُصول الفقه، ج ١، ص ١٤٧.

بعض الوجوه المحتملة في الترجيح بمخالفة العامّة:

أقول: توضيح المرام في هذا المقام: أنّ ترجيح أحد الخبرين بمخالفة العامّة يمكن أن يكون بوجهين (٤٥٤):

١. كون الرشد في خلافهم

أحدهما: كون الرشد في خلافهم، كما صرّح به في غير واحد من الأخبار المتقدّمة[١]، ورواية عليّ بن أسباط: قال قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر، لا أجد بدّاً من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه من أستفتيه من مواليك، فقال عليه السلام: **«ائتِ فقيه البلد واستفته في أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه: فإنّ الحقّ فيه»**[٢].

وأصرح من ذلك كلّه خبر أبي إسحاق الأرّجانيّ، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: **«أتدري لِمَ أُمرتم بالأخذ بخلاف ما يقوله العامّة؟ فقلت لا أدري، فقال: إنّ عليّاً صلوات الله عليه لم يكن يدين الله بشيء إلّا خالف عليه العامّة، إرادةً لإبطال أمره، وكانوا يسئلونه ـ صلوات الله عليه ـ عن الشيء الذي لا يعلمونه، فإذا أفتاهم بشيء جعلوا له ضدّاً من عندهم ليُلبسوا على الناس»**[٣].

٢. الحكم بصدور الموافق تقيّة

ثانيهما: الحكم بصدور الموافق تقيّة. ويدلّ عليه قوله عليه السلام في روايةٍ: **«ما سمعتَه منّي يشبه قولَ الناس ففيه التقيّة، وما سمعته منّي لا يشبه قول الناس فلا تقيّة فيه»**[٤] بناءً

---

(٤٥٤) فعلى الوجه الأوّل تكون من المرجّحات المضمونية، وعلى الثاني من مرجّحات وجه الصدور، ويفرّق الوجهان بجريان الأوّل فيما لم يكن هناك خبر أصلاً، وكان أحد الاحتمالين أو الاحتمالات في مسألة مخالفاً لهم، واختصاص الثاني بمورد تعارض الخبرين (شروح).

---

١. تقدّم في الصفحة: ٦٨٣ ـ ٦٨٩، ح ١ و ٢ و ٤ و ٥ و ٦ و ٧ و ٨.

٢. تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٢٩٤، ح ٨٢٠؛ علل الشرائع، ص ٥٣١، باب ٣١٥، ح ٤؛ عيون أخبار الرضا، ج ١، ص ٢٧٥، ح ١٠.

٣. علل الشرائع، ص ٥٣١، باب ٣١٥، ح ١؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١١٦، ح ٣٣٣٥٧.

٤. تهذيب الأحكام، ج ٨، ص ٩٨، ح ٣٣٠؛ الاستبصار، ج ٣، ص ٣١٨، ح ١١٣٠؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٢٣، ح ٣٣٣٧٩.

على أنّ المحكيّ عنه ﷺ مع عدالة الحاكي كالمسموع منه، وأنّ الرواية مسوقةٌ لحكم المتعارضين، وأنّ القضيّة غالبيّةٌ؛ لكذب الدائميّة.

الإشكال على الوجه الأوّل

لكنّه يُشكل الوجه الأوّل: بأنّ التعليل المذكور في الأخبار بظاهرة غير مستقيم؛ لأنّ خلافهم ليس حكماً واحداً(٤٥٥) حتّى يكون هو الحقّ. وكون الحقّ والرشد فيه بمعنى وجوده في محتملاته لا ينفع في الكشف عن الحقّ. نعم، ينفع في الأبعديّة عن الباطل لو علم أو احتمل غلبة الباطل على أحكامهم، وكون الحقّ فيها نادراً، ولكنّه خلاف الوجدان.

الإشكال على الوجه الثاني

والوجه الثاني: بأنّ دلالة الخبر المذكور عليه لا يخلو عن خفاءٍ؛ لاحتمال أن يكون المراد من شباهة أحد الخبرين بقول الناس كونه متفرّعاً على قواعدهم الباطلة، مثل: تجويز الخطاء على المعصومين من الأنبياء والأئمّة ﷺ عمداً أو سهواً، والجبر والتفويض ونحو ذلك وقد أُطلق الشباهة على هذا المعنى في بعض أخبار العرض على الكتاب والسنّة، حيث قال: «**فإن أشبههما فهو حقّ وإن لم يشبههما فهو باطل**»[1].

وهذا الحمل أولى من حمل القضيّة على الغلبة، لا الدوام بعد تسليم الغلبة.

توجيه الوجه الأوّل

ويمكن دفع الإشكال في الوجه الأوّل عن التعليل في الأخبار بوروده

---

(٤٥٥) حاصله: أنّ التعليل المذكور إنّما يتمّ لو كان الاحتمال في المسألة منحصراً في اثنين: أحدهما موافق للعامّة، والآخر مخالف لهم؛ إذ يصحّ ـ حينئذٍ ـ أن يقال: إنّ الرشد فيما خالفهم، وأمّا لو كانت المسألة ذات احتمالات أحدهما موافق للعامّة، فلا يستقيم التعليل؛ لأنّ الحقّ ـ حينئذٍ ـ في أحد الوجوه المخالفة لهم، وهذا لا يكفي في الكشف عن حقّية أحد الوجوه تعييناً. نعم المخالفة إنّما تنفع في أبعديّة الوجوه المخالفة لهم عن الباطل إن علمت غلبة الباطل على أحكامهم (أوثق الوسائل، ص٦٢٦).

---

١. تفسير العيّاشي، ج ١، ص ٩، ح ٧؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٤٥، ح ٥٢.

على الغالب من انحصار الفتوى في المسألة في الوجهين؛ لأنّ الغالب أنّ الوجوه في المسألة إذا كثرت كانت العامّة مختلفين، ومع اتّفاقهم (٤٥٦) لا يكون في المسألة وجوه متعدّدة.

ويمكن أيضاً الالتزام بغلبة الباطل في أقوالهم على ما صرّح به في رواية الأرَّجانيّ المتقدّمة[١].

وأصرح منها ما حكي عن أبي حنيفة: من قوله: خالفت جعفراً في كلّ ما يقول، إلّا أنّي لا أدري أنّه يغمض عينيه في الركوع أو السجود أو يفتحهما»[٢]، وحينئذ: فيكون خلافهم أبعد من الباطل.

ويمكن توجيه الوجه الثاني بعدم انحصار دليله في الرواية المذكورة، بل الوجه فيه هو ما تقرّر في باب التراجيح واستفيد من النصوص والفتاوى من حصول الترجيح بكلّ مزية في أحد الخبرين توجب كونه أقلّ أو أبعد احتمالاً لمخالفة الواقع من الآخر، ومعلومٌ أنّ الخبر المخالف لا يحتمل فيه التقيّة، كما يحتمل في الموافق على ما عن المحقّق[٣]. فمراد المشهور من حمل الخبر الموافق على التقيّة ليس كون الموافقة أمارةً على صدور الخبر تقيّة، بل المراد: أنّ الخبرين لمّا أشتركا في جميع الجهات المحتملة لخلاف الواقع

(٤٥٦) يعني: أنّ الغالب هو كون المسألة ذات وجهين عند الشيعة: أحدهما مخالف للعامّة والآخر موافق مع وحدة القول فيهم. فحينئذٍ: يكون ما خالفهم أقرب إلى الواقع، وأمّا فيما كانت ذات وجوه عند الفريقين، فلا تتحقّق الموافقة والمخالفة (أوثق الوسائل، ص٦٢٦).

١. تقدّم في الصفحة: ٧٢٦.

٢. حكاه المحدّث الجزائري في زهر الربيع، ص ٥٢٢.

٣. معارج الأصول، ص١٥٧ـ١٥٦.

ـ عدا احتمال الصدور تقيّةً المختصّ بالخبر الموافق ـ تعيّن العمل بالمخالف وانحصر محمل الخبر الموافق المطروح في التقيّة.

تلخيص ما ذكرنا

فتلخّص ممّا ذكرنا: أنّ الترجيح بالمخالفة من أحد وجهين: ـ على ما يظهر من الأخبار ـ.

أحدهما: كونه أبعد من الباطل وأقرب إلى الواقع، فتكون مخالفة الجمهور نظير موافقة المشهور من المرجّحات المضمونيّة على ما يظهر من أكثر أخبار هذا الباب.

والثاني: من جهة كون المخالف ذا مزيّة؛ لعدم احتمال التقيّة. ويدلّ عليه ما دلّ على الترجيح بشهرة الرواية؛ معلّلاً بأنّه لاريب فيه بالتقريب المتقدّم سابقاً[1]. ولعلّ الثمرة بين هذين الوجهين تظهر لك في ما يأتي إن شاء الله[2](٤٥٧).

---

(٤٥٧) عند بيان القسم الثاني من المرجحات الخارجية (أوثق الوسائل، ص٦٢٧).

---

١. تقدّم في الصفحة: ٦٩٨.

٢. يأتي في الصفحة: ٧٣٧.

بقي في هذا المقام أُمور

الأوّل

حمل موارد التقية على التورية

أنّ الخبر الصادر تقيّةً يحتمل أن يراد به ظاهرة، فيكون من الكذب المجوَّز لمصلحةٍ. ويحتمل أن يراد منه تأويل مختفٍ على المخاطب، فيكون من قبيل التورية، وهذا أليق بالإمام ، بل هو اللائق إذا قلنا بحرمة الكذب مع التمكّن من التورية.

الثاني

ما أفاده المحدث البحراني في منشأ التقيّة

أنّ بعض المحدّثين ـ كصاحب الحدائق ـ وإن لم يشترط في التقيّة موافقة الخبر لمذهب العامّة؛ لأخبارٍ تخيّلها دالّةً على مدّعاه، سليمةً عمّا هو صريح في خلاف ما ادّعاه، إلّا أنّ الحمل على التقيّة في مقام الترجيح لا يكون إلّا مع موافقة أحدهما؛ إذ لا يعقل حمل أحدهما بالخصوص على التقيّة إذا كانا مخالفين لهم.

فمراد المحدّث المذكور ليس الحمل على التقيّة مع عدم الموافقة في مقام الترجيح ـ كما أورده عليه بعض الأساطين في جملة المطاعن على ما ذهب إليه من عدم اشتراط الموافقة في الحمل على التقيّة[1] ـ بل المحدّث المذكور لمّا أثبت في

---

١. هو الوحيد البهبهاني في الفوائد الحائرية، ص ٣٥٥، الفائدة الثانية ـ في مناط كون الحكم تقيّة.

المقدّمة الأُولى من مقدّمات الحدائق خلّو الأخبار عن الأخبار المكذوبة ـ لتنقيحها وتصحيحها في الأزمنة المتأخّرة، بعد أن كانت مغشوشةً مدسوسةً ـ صحّ للقائل أن يقول: فما بال هذه الأخبار المتعارضة التي لا يكاد تجتمع؟

فبيّن في المقدّمة الثانية دفع هذا السؤال: بأنّ معظم الاختلاف من جهة اختلاف كلمات الأئمّة عليهم السلام مع المخاطبين، وأنّ الاختلاف إنّما هو منهم عليهم السلام. واستشهد على ذلك بأخبارٍ زعمها دالّةً على أنّ التقيّة كما تحصل ببيان ما يوافق العامّة كذلك تحصل بمجرّد إلقاء الخلاف بين الشيعة؛ كيلا يُعرفوا، فيؤخذ برقابهم[١].

المناقشة فيما أفاده المحدّث البحراني

وهذا الكلام ضعيف؛ لأنّ الغالب اندفاع الخوف بإظهار الموافقة مع الأعداء. وأمّا الاندفاع بمجرّد رؤية الشيعة مختلفين مع اتّفاقهم على مخالفتهم فهو وإن أمكن حصوله أحياناً، لكنّه نادر جدّاً، فلا يصار إليه في جُلّ الأخبار المختلفة؛ مضافاً إلى مخالفته لظاهر قوله عليه السلام في الرواية المتقدّمة: «ما سمعت منّي يشبه قول الناس ففيه التقيّة، وما سمعت منّي لا يشبه قول الناس فلا تقيّة فيه»[٢].

منشأ اختلاف الروايات

فالذي يقتضيه النظر ـ على تقدير القطع بصدور جميع الأخبار التي بأيدينا، على ما توهّمه بعض الأخباريّين، أو الظنّ بصدور جميعها إلّا قليلاً في غاية القلّة، كما يقتضيه الإنصاف ممّن اطّلع على كيفيّة تنقيح الأخبار وضبطها في الكتب ـ: هو أن يقال: إنّ عمدة الاختلاف (٤٥٨) إنّما هي كثرة

---

(٤٥٨) مراد البحراني رحمه الله: أنّ الإمام عليه السلام أراد حكمين أو أحكاماً مختلفة بعضها أو كلّها مخالف للواقع حفظاً لدماء أصحابه. ومراد الشيخ قدس سره إنّه عليه السلام إنّما أراد حكماً واحداً واقعيّاً من جميع المتعارضات، إلّا أنّ الخبر الظاهر في غير المراد مأوّل. وعلّة صدور غير

---

١. الحدائق الناضرة، ج ١، ص ٥ ـ ٨.

٢. تقدّمت في الصفحة: ٧٢٦، الهامش ٤.

إرادة خلاف الظواهر في الأخبار، إمّا بقرائن متّصلة، اختفت علينا من جهة تقطيع الأخبار أو نقلها بالمعنى، أو منفصلة مختفية من جهة كونها حاليّة معلومة للمخاطبين، أو مقاليّة اختفت بالانطماس. وأمّا بغير القرينة؛ لمصلحة يراها الإمام عليه السلام من تقيّة على ما اخترناه من أنّ التقيّة على وجه التورية أو غير التقيّة من المصالح الأُخر[1].

وإلى ما ذكرنا ينظر ما فعله الشيخ في الاستبصار، من إظهار إمكان الجمع بين متعارضات الأخبار، بإخراج أحد المتعارضين أو كليهما عن ظاهره إلى معنىً بعيد[2].

المحامل والتأويلات البعيدة في الأخبار

وربما تظهر من الأخبار محامل وتأويلات أبعد بمراتب ممّا ذكره الشيخ، تشهد بأنّ ما ذكره الشيخ من المحامل غير بعيدٍ عن مراد الإمام عليه السلام وإن بعدت عن ظاهر الكلام، إلّا أن تظهر فيه قرينة عليها:

فمنها: ما روي عن بعضهم صلوات الله عليهم لمّا سأله بعض أهل العراق، وقال: كم آية تقرأ في صلاة الزوال فقال عليه السلام: «ثمانين» ولم يعد السائل، فقال عليه السلام: «**هذا يظنّ أنّه من أهل الإدراك**» فقيل له عليه السلام: ما أردت بذلك، وما هذه الآيات؟ فقال: «**أردت منها ما يقرأ في نافلة الزوال؛ فإنّ الحمد والتوحيد لا يزيد على عشرة آيات** (٤٥٩)**، ونافلة الزوال ثمان ركعات**»[3].

الظاهر إمّا كونه ظاهراً أوّلاً ثمّ عرض خلافه من جهة تقطيع الأخبار أو اختفاء القرينة ونحوها (مشكيني).

(٤٥٩) بإسقاط البسملة من السورتين، وإلّا فهما اثنتا عشر آية، ولعلّ سبب الإسقاط كون المخاطب من العامّة (أوثق الوسائل، ص٦٢٩).

---

١. تقدّم في الصفحة: ٧٣٠.

٢. الاستبصار، ج ١، ص ٣ ـ ٥.

٣. الكافي، ج ٣، ص ٣١٤، ح ١٤؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٦٤، ح ٧٣٥٥، والحديث منقول بالمعنى.

ومنها: ما روى من: «أنّ الوتر واجب» فلما فرغ[١] السائل واستفسر قال عليه السلام: «إنّما عنيت وجوبها على النبي صلى الله عليه وآله»[٢].

ومنها: تفسير قولهم عليهم السلام «لا يعيد الصلاة فقيه[٣]» بخصوص الشك بين الثلث والاربع. ومثله تفسير وقت الفريضة في قولهم عليهم السلام: «لا تطوّع في وقت الفريضة»[٤] بزمان قول المؤذّن: «قد قامت الصلاة»[٥] إلى غير ذلك ممّا يطلع عليه المتتبع.

ويؤيّد ما ذكرنا ـ من أنّ عمدة تنافي في الأخبار ليس لأجل التقيّة ـ ماورد مستفيضاً: من عدم جواز رد الخبر وإن كان مما يُنكر ظاهره، حتى إذا قال للنهار: إنّه ليل، ولليل: إنّه نهار[٦]، معلّلاً ذلك بأنّه يمكن أن يكون له محمل لم يتفطن السامع له فينكره فيكفر من حيث لا يشعر.

فلو كان عمدة التنافي من جهة صدور الأخبار المنافية بظاهرها لما في أيدينا من الأدلّة تقيّة لم يكن في إنكار كونها من الإمام عليه السلام مفسدةٌ، فضلاً عن كفر الرادّ.

الثالث

حمل موارد التقية على التورية

أنّ التقية قد تكون من فتوى العامّة، وهو الظاهر من اطلاق موافقة

---

١. كذا في النسخ، والمناسب: «فزع» كما في المصدر.

٢. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٢٤٢، ح ٩٥٩؛ وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٦٨، ح ٤٥٣٣، والحديث منقول بالمعنى.

٣. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ١٩٣، ح ٧٦٠؛ الاستبصار، ج ١، ص ٣٧٥، ح ١٤٢٤؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢١٥، ح ١٠٤٥٩.

٤. هذا التعبير من الشيخ الطوسي رحمه الله التقاطاً من روايات الباب في هذا المضمون، راجع تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٢٤٧، ذيل الحديث ٩٨١؛ الاستبصار، ج ١، ص ٢٥٢، ذيل الحديث ٩٠٥.

٥. الفقيه، ج ١، ص ٣٨٤، ح ١١٣٥؛ تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٢٨٣، ح ٨٤١؛ وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٢٢٨، ح ٤٩٩٢.

٦. بصائر الدرجات، ص ٥٣٧، ح ٣؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ١٨٧، ح ١٤.

العامّة في الأخبار.

وأُخرى: من حيث أخبارهم التي رووها، وهو المصرّح به في بعض الأخبار[١]. لكنّ الظاهر أن ذلك محمول على الغالب من كون الخبر مستنداً للفتوى.

وثالثةً: من حيث عملهم، ويشير إليه قوله ﷺ في المقبولة المتقدّمة: «ما هم إليه أميل قضاتهم وحُكّامهم»[٢].

ورابعةً: بكونه أشبه بقواعدهم وأُصول دينهم وفروعه، كما يدلّ عليه الخبر المتقدّم[٣].

وعرفت سابقاً قوّة احتمال إرادة التفرّع على قواعدهم الفاسدة[٤]، ويخرج الخبر حينئذ عن الحجيّة ولو مع عدم المعارض، كما يدلّ عليه عموم الموصول.

الرابع

الملاك في مرجّحيّة التقيّة

أنّ ظاهر الأخبار كون المرجّح موافقة جميع الموجودين في زمان الصدور أو معظمهم، على وجه يصدق الاستغراق العرفي. فلو وافق بعضهم بلا مخالفة الباقين فالترجيح به مستند إلى الكليّة المستفادة من الأخبار من الترجيح بكلّ مزية.

وربما يستفاد من قول السائل في المقبولة: قلت: «يا سيّدي! هما معاً موافقان للعامّة»: أنّ المراد بما وافق العامّة أو خالفهم في المرجّح السابق يعمّ ما وافق البعض أو خالفه.

---

١. مثل الحديثين الرابع والسابع المتقدّمين في الصفحة: ٦٨٨ ـ ٦٨٩.
٢. تقدّمت في الصفحة: ٦٨٥.
٣. تقدّم في الصفحة: ٧٣١.
٤. تقدّم في الصفحة: ٧٢٧.

ويردّه: أنّ ظهور الفقرة الأُولى في اعتبار الكلّ أقوى من ظهور هذه الفقرة في كفاية موافقة البعض، فيحمل على إرادة صورة عدم وجود هذا المرجّح في شيءٍ منهما وتساويهما من هذه الجهة، لا صورة وجود هذا المرجّح في كليهما وتكافؤهما من هذه الجهة.

لو كان كلّ واحد من الخبرين المتعارضين موافقاً لبعض العامّة

وكيف كان: فلو كان كل واحد موافقاً لبعضهم مخالفاً لآخرين منهم، وجب الرجوع إلى ما يرجِّح في النظر ملاحظة التقية منه.

وربما يستفاد ذلك من أشهريّة فتوى أحد البعضين في زمان الصدور، ويعلم ذلك بمراجعة أهل النقل والتاريخ، فقد حكي عن تواريخهم:

أنّ عامّة أهل الكوفة كان عملهم على فتوى أبي حنيفة وسفيان الثوري ورجل آخر[1] وأهل مكّة على فتاوى ابن جريج، وأهل المدينة على فتاوى مالك ورجلٍ آخر، وأهل البصرة على فتاوى عثمان وسوادة، وأهل الشام على فتاوى الأوزاعي والوليد، وأهل مصر على فتاوى الليث بن سعيد، وأهل خراسان على فتاوى عبدالله بن المبارك الزهريّ، وكان فيهم أهل الفتاوى من غير هؤلاء كسعيد بن المسيّب، وعِكرِمة، وربيعة الرأي، ومحمّد بن شهاب الزهريّ، إلى أن استقرّ رأيهم بحصر المذاهب في الأربعة سنة خمس وستين وثلثماة كما حُكي[2].

وقد يستفاد ذلك من الأمارات الخاصّة، مثل قول الصادق ﷺ حين حُكي له فتوى ابن أبي ليلى في بعض مسائل الوصيّة: «أمّا قول ابن أبي ليلى فلا أستطيع ردّه»[3].

---

١. هو ابن أبي ليلى كما في الفوائد المدنية، ص ٢٥.

٢. حكاه البهبهاني في فوائد الحائرية، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١، الفائدة ٢١؛ الإسترآبادي في فوائد المدنية، ص ٢٥ ـ ٢٧؛ مفاتيح الأُصول، ص ٧١٧ ـ ٨١٨.

٣. الكافي، ج ٧، ص ٦٢، ح ١٦؛ الفقيه، ج ٤، ص ٢٢٨، ح ٥٥٣٩؛ تهذيب الأحكام، ج ٩، ص ٢٣٦، ح ٩١٩؛ وسائل الشيعة، ج ١٩، ص ٤٢٧، ح ٢٤٨٨٦.

وقد يستفاد من ملاحظة أخبارهم المرويّة في كتبهم، ولذا أُنيط الحكم في بعض الروايات بموافقة أخبارهم[١].

الخامس

مرتبة المرجح الجهتي

قد عرفت أنّ الرجحان بحسب الدلالة لا يزاحمه الرجحان بحسب الصدور، وكذا لا يزاحمه هذا الرجحان، أي: الرجحان من حيث جهة الصدور. فإذا كان الخبر الأقوى دلالةً موافقاً للعامّة قُدّم على الأضعف المخالف؛ لما عرفت من أنّ الترجيح بقوّة الدلالة من الجمع المقبول الذي هو مقدّم على الطرح.

تقدّم المرجح الصدوري على الجهتي

أمّا لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور، بأن كان الأرجح صدوراً موافقاً للعامّة، فالظاهر تقديمه على غيره وإن كان مخالفاً للعامّة، بناءً على تعليل الترجيح بمخالفة العامّة باحتمال التقيّة في الموافق؛ لأنّ هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً كما في المتواترين، أو تعبّداً كما في الخبرين، بعد عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما وترك التعبّد بصدور الاخر، وفيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدلّة الترجيح من حيث الصدور.

فإن قلت: إنّ الأصل في الخبرين الصدور، فإذا تُعبِّدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقيّة، كما يقتضي ذلك الحكم بإرادة خلاف الظاهر في أضعفهما دلالة، فيكون هذا المرجّح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدّماً على الترجيح بحسب الصدور.

قلت: لا معنى للتعبّد(٤٦٠) بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعيّن على

---

(٤٦٠) محصّله: عدم معقولية التعبّد بهما على أن يحمل أحدهما على التقيّة، بخلاف التعبّد بهما على أن يعمل بظاهر أحدهما وتأويل الآخر لقرينة، فالقياس في غير محلّه (درر الفوائد، المحقّق الخراساني، ص ٤٧٣).

---

١. مثل الحديثين الرابع والسابع المتقدّمين في الصفحة: ٦٨٨ ـ ٦٨٩.

التقيّة؛ لأنّه إلغاء لأحدهما في الحقيقة؛ ولذا لو تعيّن حمل خبر غير معارَض على التقيّة على تقدير الصدور لم تشمله أدلّة التعبّد بخبر العادل. نعم لو علم بصدور الخبرين لم يكن بدٌّ من حمل الموافق على التقيّة وإلغائه. وأمّا إذا لم يعلم بصدورهما ـ كما في ما نحن فيه من المتعارضين ـ فيجب الرجوع إلى المرجّحات الصدوريّة فإن أمكن ترجيح أحدهما وتعيّنه من حيث التعبّد بالصدور دون الآخر تعيّن، وإن قصرت اليد عن هذا الترجيح كان عدم احتمال التقيّة في أحدهما مرجّحاً.

فمورد هذا المرجّح تساوي الخبرين من حيث الصدور: إمّا علماً كما في المتواترين، أو تعبّداً كما في المتكافئين من الآحاد. وأمّا ما وجب فيه التعبّد بصدور أحدهما المعيّن دون الآخر فلا وجه لإعمال هذا المرجّح فيه؛ لأنّ جهة الصدور متفرّع على أصل الصدور.

والفرق بين هذا الترجيح والترجيح في الدلالة المتقدّم على الترجيح بالسند أنّ التعبّد بصدور الخبرين ـ على أن يعمل بظاهر أحدهما وبتأويل الآخر بقرينة ذلك الظاهر ـ ممكن غير موجب لطرح دليل أو أصل، بخلاف التعبّد بصدورهما ثم حمل أحدهما على التقيّة الذي هو في معنى إلغائه وترك التعبّد به.

هذا كلّه على تقدير توجيه الترجيح بالمخالفة باحتمال التقيّة.

أمّا لو قلنا بأنّ الوجه في ذلك كون المخالف أقرب إلى الحق وأبعد من الباطل ـ كما يدلّ عليه جملة من الأخبار[1] ـ فهي من المرجّحات المضمونيّة، وسيجيء حالها مع غيرها[2].

---

١. مثل مقبولة عمر بن حنظلة، ومرفوعة زرارة، ورواية علي بن أسباط التي تقدّمت في الصفحة: ٦٨٣ و ٦٨٧ و ٧٢٦.

٢. يأتي في الصفحة: ٧٤٢ وما بعدها.

القسم الثاني (٤٦١)

[المرجّحات الخارجية]

أمّا المرجّحات الخارجيّة

وقد أشرنا[١] إلى أنّها على قسمين:

[القسم الأوّل]

المرجّحات الخارجيّة على قسمين

الأوّل: ما يكون غير معتبر بنفسه.

والثاني: ما يعتبر بنفسه، بحيث لو لم يكن هناك دليل كان هو المرجع.

---

(٤٦١) قد قسّم في المقام الرابع المرجّحات إلى داخلية وخارجية ثمّ تعرّض لبيان الداخلية، وهذا المقام لبيان الخارجية، لكنّه بعد ذكر مرجّحات الدلالة. قال: «فلنشرع في مرجّحات السند من الجهات»، ثمّ بيّن مرجّح الصدور ومرجّح الجهة. فكان المناسب عليه أن يقول: وأمّا الترجيح من حيث المضمون. لكنّ الذي يسهّل الخطب: أنّ المرجّحات الخارجية لا تكون إلاّ مضمونية، فالبحث بكلا العنوانين لا بأس به. وقوله: «بناءً على كشفها»، إذ لولاه لكانت من المرجّحات الداخلية، وقوله: «أو اشتهار الفتوى» معطوف على قوله: «أمّا من حيث». وقوله: «على ظاهر الأخبار»، يعني: بناءً على الوجه الأوّل المذكور سابقاً، وأمّا على الثاني فمن المرجّحات الداخلية (شرح ـ أوثق الوسائل، ص٦٢٩ ـ ٦٣٠).

---

١. تقدّم في الصفحة: ٦٩٩.

فمن الأوّل: شهرة أحد الخبرين:

شهرة أحد الخبرين

إمّا من حيث الرواية، بأن اشتهر روايته بين الرواة، بناءً على كشفها عن شهرة العمل.

أو اشتهار الفتوى به ولو مع العلم بعدم استناد المفتين إليه.

كون الراوي في أحدهما أفقه

ومنه: كون الراوي له أفقه من راوي الآخر في جميع الطبقات أو في بعضها، بناءً على أنّ الظاهر عمل الأفقه به.

مخالفة أحد الخبرين للعامّة

ومنه: مخالفة أحد الخبرين للعامّة؛ بناءً على ظاهر الأخبار المستفيضة الواردة في وجه الترجيح بها.

كلّ أمارة مستقلّة غير معتبرة

ومنه: كلّ أمارة مستقلّة غير معتبرة وافقت مضمون أحد الخبرين إذا كان عدم اعتبارها لعدم الدليل، لا لوجود الدليل على العدم، كالقياس.

الدليل على هذا النحو من المرجّح

ثمّ الدليل على الترجيح بهذا النحو من المرجّح ما يستفاد من الأخبار، من الترجيح بكلّ ما يوجب أقربيّة أحدهما إلى الواقع وإن كان خارجاً عن الخبرين، بل يرجع هذا النوع إلى المرجّح الداخلي؛ فإنّ أحد الخبرين إذا طابق أمارة ظنيّة فلازمه الظنّ بوجود خلل في الآخر، إمّا من حيث الصدور أو من حيث جهة الصدور، فيدخل الراجح فيما لا ريب فيه والمرجوح فيما فيه الريب. وقد عرفت أنّ المزيّة الداخليّة قد تكون موجبة لانتفاء احتمالٍ في ذيها موجودٍ في الآخر، كقلّة الوسائط ومخالفة العامّة بناءً على الوجه السابق[1] (٤٦٢).

---

(٤٦٢) أي: الوجه الثاني من قسمي الجهة، وقوله: «كالأعدلية» لأنّ احتمال الكذب في كلّ من خبري العدل والأعدل موجود إلّا أنّه في الثاني أبعد من الأوّل. وقوله: «موجبة لظنّ خلل»، أي: إمّا في صدوره أو جهة صدوره (أوثق الوسائل، ص ٦٣٠).

---

١. تقدّم في الصفحة: ٧٢٦ وهو الوجه الثاني.

وقد توجب بُعد الاحتمال الموجود في ذيها بالنسبة إلى الإحتمال الموجود في الآخر، كالأعدلية والأوثقيّة. والمرجّح الخارجي من هذا القبيل، غاية الأمر عدم العلم تفصيلاً بالاحتمال القريب في أحدهما البعيد في الآخر، بل ذو المزيّة داخلٌ في الأوثق المنصوص عليه في الأخبار.

ومن هنا يمكن أن يستدلّ على المطلب بالإجماع المدّعى في كلام جماعة على وجوب العمل بأقوى الدليلين[1]، بناءً على عدم شمولها للمقام؛ من حيث أنّ الظاهر من الأقوى أقواهما في نفسه ومن حيث هو، لا مجرّد كون مضمونه أقرب إلى الواقع لموافقة أمارةٍ خارجيّة.

فيقال في تقريب الاستدلال: إنّ الأمارة موجبة لظنّ خللٍ في المرجوح مفقود في الراجح، فيكون الراجح أقوى من حيث نفسه.

فإن قلت: إنّ المتيقّن من النصّ ومعاقد الإجماع اعتبار المزيّة الداخليّة القائمة بنفس الدليل وأمّا الحاصلة من الأمارة الخارجيّة التي دلّ الدليل على عدم العبرة بها من حيث دخولها في ما لا يعلم فلا اعتبار بكشفها عن الخلل في المرجوح، ولا فرق بينها وبين القياس في عدم العبرة بها في مقام الترجيح كمقام الحجية.

هذا، مع أنّه لا معنى لكشف الأمارة عن خلل في المرجوح؛ لأنّ الخلل في الدليل من حيث إنّه دليل قصور في طريقيّته، والمفروض تساويهما في جميع ماله مدخل في الطريقيّة ومجرّد الظنّ بمخالفة خبرٍ للواقع لا يوجب خللاً في ذلك؛ لأنّ الطريقيّة ليست منوطة بمطابقة الواقع.

قلت: أمّا النصّ فلا ريب في عموم التعليل في قوله عليه السلام: «لأنّ المجمع عليه

---

١. منهم العلّامة الحلي في مبادئ الوصول، ص ٢٣٢؛ الطباطبائي في مفاتيح الأصول، ص ٦٨٦.

لا ريب فيه»[1] وقوله: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»[2] لما نحن فيه، بل قوله: «فإنّ الرشد فيما خالفهم»[3]، وكذا التعليل في رواية الأرجانيّ «لِمَ أُمرتم بالأخذ بخلاف ما عليه العامّة»[4] وارد في المرجّح الخارجي؛ لأنّ مخالفة العامّة نظير موافقة المشهور.

وأمّا معقد الإجماعات فالظاهر أنّ المراد منه الأقرب إلى الواقع والأرجح مدلولاً، ولو بقرينة ما يظهر من العلماء ـ قديماً وحديثاً ـ من إناطة الترجيح بمجرّد الأقربيّة إلى الواقع، كاستدلالهم على الترجيحات بمجرّد الأقربية مثل ما سيجيئ من كلماتهم في الترجيح بالقياس[5]، ومثل الاستدلال على الترجيح بموافقة الأصل بأنّ الظنّ في الخبر الموافق له أقوى، وعلى الترجيح بمخالفة الأصل بأنّ الغالب تعرُّض الشارع لبيان ما يحتاج إلى البيان، واستدلال المحقّق على ترجيح أحد المتعارضين بعمل أكثر الطائفة: بأنّ الكثرة أمارة الرجحان والعمل بالراجح واجب[6]. وغير ذلك ممّا يجده المتتبع في كلماتهم.

مع أنّه يمكن دعوى حكم العقل بوجوب العمل بالأقرب إلى الواقع في ما كان حجّيّتها من حيث الطريقيّة فتأمّل (٤٦٣).

---

(٤٦٣) لعلّه إشارة إلى ما تقدّم من أنّ الأصل في تعارض ما هو معتبر من باب الطريقية هو التساقط والرجوع إلى مقتضى الأصول، لا الترجيح بما لم يثبت مرجّحيته (أوثق الوسائل، ص ٦٣٠).

---

١. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٦٨٤ ضمن مقبولة ابن حنظلة.

٢. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٢٥١، الهامش ٤.

٣. الكافي، ج ١، ص ٨، ديباجة الكافي؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١١٢، ح ٣٣٣٥٢. وأنظر أيضاً ما تقدّم في الصفحة: ٦٨٥ و ٦٨٧، ح ١ و ٢.

٤. تقدّم تخريجه في الصفحة: ٧٢٦، الهامش ٣.

٥. سيأتي في الصفحة التالية.

٦. المعارج، ص ١٥٥.

بقي في المقام أمران:

الترجيح بما ورد المنع عن العمل به كالقياس

أحدهما: أنّ الأمارة التي قام الدليل على المنع عنها بالخصوص ـ كالقياس ـ هل هي من المرجّحات أم لا؟

ظاهر المعظم العدم، كما يظهر من طريقتهم في كتبهم الاستدلالية في الفقه، وهو الحق؛ لأنّ رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقةً، كرفع العمل بالخبر السليم عن المعارض، والرجوع معه إلى الأُصول. وأيّ فرق بين رفع القياس لوجوب العمل بالخبر السليم عن المعارض وجعله كالمعدوم حتّى يرجع إلى الأصل، وبين رفعه لجواز العمل بالخبر المكافئ لخبر آخر وجعله كالمعدوم حتّى يتعيّن العمل بالخبر الآخر؟!

ثمّ إنّ الممنوع هو الاعتناء بالقياس مطلقاً؛ ولذا استقرت طريقة أصحابنا على هجره في باب الترجيح ولم نجد منهم موضعاً يرجّحونه به، ولولا ذلك لوجب تدوين شروط القياس في الأُصول ليرجّح به في الفروع.

مرتبة المرجّح الخارجي بالنسبة إلى سائر المرجّحات

الثاني: في مرتبة هذا المرجّح بالنسبة إلى المرجّحات السابقة.

فنقول: أمّا الرجحان من حيث الدلالة، فقد عرفت غير مرّة تقدّمه على جميع المرجّحات. نعم، لو بلغ المرجّح الخارجيّ إلى حيث يوهن الأرجحَ دلالةً فهو يسقطه عن الحجّيّة، ويخرج الفرض عن تعارض الدليلين؛ ومن هنا قد يقدّم العامّ المشهور والمعتضد بالأُمور الخارجيّة الأُخر على الخاصّ.

وأمّا الترجيح من حيث السند، فظاهر مقبولة ابن حنظلة[1] تقديمه على المرجّح الخارجيّ. لكنّ الظاهر أنّ الأمر بالعكس؛ لأنّ رجحان السند إنّما اعتبر لتحصيل الأقرب إلى الواقع، فإنّ الأعدل أقرب إلى الصدق من غيره،

---

١. تقدّم تخريجها في الصفحة: ٦٨٥.

بمعنى أنّه لو فرض العلم بكذب أحد الخبرين كان المظنون صدق الأعدل وكذب العادل، فإذا فرض كون خبر العادل مظنون المطابقة للواقع وخبر الأعدل مظنون المخالفة فلا وجه لترجيحه بالأعدليّة. وكذلك الكلام في الترجيح بمخالفة العامّة؛ بناءاً على أنّ الوجه فيه هو نفي احتمال التقيّة.

[القسم الثاني]

المرجّح الخارجيّ المعتبر في نفسه:

وأمّا القسم الثاني: وهو ما كان مستقلاً بالاعتبار ولو خلا المورد عن الخبرين، فقد أشرنا إلى أنّه على قسمين:

الأوّل: ما يكون معاضداً لمضمون أحد الخبرين.

والثاني: ما لا يكون كذلك.

١. الترجيح بموافقة الكتاب والسنّة، والدليل عليه

فمن القسم الأوّل: الكتاب والسنّة. والترجيح بموافقتها ممّا تواتر به الأخبار.

وتوضيح الأمر في هذا المقام يحتاج إلى تفصيل أقسام ظاهر الكتاب أو السنّة المطابق لأحد المتعارضين. فنقول:

صور مخالفة ظاهر الكتاب:

إنّ ظاهر الكتاب إذا لوحظ مع الخبر المخالف فلا يخلو عن صور ثلاث:

الصورة الأولى

الأولى: أن يكون على وجه لو خلا الخبر المخالف له عن معارضة المطابق له كان مقدّماً عليه؛ لكونه نصاً بالنسبة إليه؛ لكونه أخصّ منه أو غير ذلك ـ بناءً على تخصيص الكتاب بخبر الواحد ـ فالمانع عن التخصيص ـ حينئذٍ ـ ابتلاء الخاصّ بمعارضة مثله، كما إذا تعارض «أكرم زيداً العالم» و«لا تكرم زيداً العالم»، وكان في الكتاب عموم يدلّ على وجوب إكرام العلماء. ومقتضى القاعدة في هذا المقام:

أن يلاحظ أوّلاً جميع ما يمكن أن يرجّح به الخبر المخالف للكتاب على المطابق له، فإن وجد شيء منها رُجّح المخالف به وخصّص به الكتاب؛ لأنّ

المفروض انحصار المانع عن تخصيصه به في ابتلائه بمزاحمة الخبر المطابق للكتاب؛ لأنّه مع الكتاب من قبيل النصّ والظاهر، وقد عرفت أنّ العمل بالنصّ ليس من باب الترجيح، بل من باب العمل بالدليل والقرينة في مقابلة أصالة الحقيقة، حتّى لو قلنا بكونها من باب الظهور النوعي. فإذا عولجت المزاحمة بالترجيح صار المخالف كالسليم عن المعارض، فيصرف ظاهر الكتاب بقرينة الخبر السليم.

ولو لم يكن هناك مرجّح، فإن حكمنا في الخبرين المتكافئين بالتخيير ـ إمّا لأنّه الأصل في المتعارضين، وإمّا لورود الأخبار بالتخيير ـ كان اللازم التخيير، وأنّ له أن يأخذ بالمطابق وأن يأخذ بالمخالف، فيخصّص به عموم الكتاب؛ لما سيجيء من أنّ موافقة أحد الخبرين للأصل لا يوجب رفع التخيير[1]. وإن قلنا بالتساقط أو التوقّف كان المرجع هو ظاهر الكتاب.

فتلخّص: أنّ الترجيح بظاهر الكتاب لا يتحقّق بمقتضى القاعدة في شيءٍ من فروض هذه الصورة.

الصورة الثانية

الثانية: أن يكون على وجهٍ لو خلا الخبر المخالف له عن معارضه لكان مطروحاً؛ لمخالفته الكتاب، كما إذا تباين مضمونهما كلّيّة، كما لو كان ظاهر الكتاب في المثال المتقدّم وجوب إكرام زيد العالم.

واللازم في هذه الصورة خروج الخبر المخالف عن الحجّية رأساً؛ لتواتر الأخبار ببطلان الخبر المخالف للكتاب والسنّة، والمتيقّن من المخالفة هذا الفرد، فيخرج الفرض عن تعارض الخبرين. فلا مورد للترجيح في هذه الصورة أيضاً؛ لأنّ المراد به تقديم أحد الخبرين لمزيّة فيه لا لما يُسقط الآخر عن الحجّيّة. وهذه الصورة عديمة المورد فيما بأيدينا من الأخبار المتعارضة.

---

١. يأتي في الصفحة: ٧٤٧.

الصورة الثالثة

الثالثة: ان يكون على وجهٍ لو خلا المخالف له عن المعارض لخالف الكتاب، لكن لا على وجه التباين الكلّيّ، بل يمكن الجمع بينهما بصرف أحدهما عن ظاهره.

وحينئذٍ: فإن قلنا بسقوط الخبر المخالف بهذه المخالفة عن الحجّيّة كان حكمها حكم الصورة الثانية، وإلّا كان الكتاب مع الخبر المطابق بمنزلة دليلٍ واحد عارض الخبر المخالف، والترجيح ـ حينئذٍ ـ بالتعاضد وقطعيّة سند الكتاب.

فالترجيح بموافقة الكتاب منحصر في هذه الصورة الأخيرة.

مرتبة هذا المرجّح بالقياس إلى سائر المرجّحات

لكنّ هذا الترجيح مقدّم على الترجيح بالسند؛ لأنّ أعدليّة الراوي في الخبر المخالف لا تقاوم قطعيّة سند الكتاب الموافق للخبر الآخر.

وعلى الترجيح بمخالفة العامّة؛ لأنّ التقيّة غير متصوّرةٍ في الكتاب الموافق للخبر الموافق للعامّة.

وعلى المرجّحات الخارجيّة؛ لأنّ الأمارة المستقلّة المطابقة للخبر الغير المعتبرة لا تقاوم الكتاب المقطوع الاعتبار.

الإشكال في مقبولة ابن حنظلة

إذا عرفت ما ذكرنا، علمت توجّه الإشكال فيما دلّ من الأخبار العلاجيّة على تقديم بعض المرجّحات على موافقة الكتاب، كمقبولة ابن حنظلة[1]. بل وفي غيرها ممّا أُطلق فيها الترجيح بموافقة الكتاب والسنّة؛ من حيث إنّ الصورة الثالثة قليلة(٤٦٤) الوجود في الأخبار المتعارضة، والصورة الثانية أقلّ وجوداً،

---

(٤٦٤) هذا بيان للإشكال الثاني الوارد على ما أُطلق فيه الترجيح بموافقة الكتاب. وقوله: «إنّ ظاهر تلك الأخبار»؛ أي: التي أُطلق فيها الترجيح بموافقة الكتاب (أوثق الوسائل، ص٦٣٢).

١. تقدّم تخريجها في الصفحة: ٦٨٣.

بل معدومة، فلا يتوهّم حمل تلك الأخبار عليها وإن لم تكن من باب ترجيح أحد المتعارضين؛ لسقوط المخالف عن الحجّيّة مع قطع النظر عن التعارض.

ويمكن التزام دخول الصورة الأولى في الأخبار التي أُطلق فيها الترجيح بموافقة الكتاب، فلا يقلّ موردها، وما ذكر من ملاحظة الترجيح بين الخبرين المخصّص أحدهما لظاهر الكتاب ممنوع، بل نقول: إنّ ظاهر تلك الأخبار ـ ولو بقرينة لزوم قلّة المورد، بل عدمه، وبقرينة بعض الروايات[١] الدالّة على ردّ بعض ما ورد في الجبر والتفويض بمخالفة الكتاب مع كونه ظاهراً في نفيهما ـ أنّ الخبر المعتضَد بظاهر الكتاب لا يعارضه الخبر الآخر وإن كان لو انفرد رفع اليد به عن ظاهر الكتاب.

الجواب عن الإشكال في مقبولة ابن حنظلة

وأمّا الإشكال المختصّ بالمقبولة من حيث تقديم بعض المرجّحات على موافقة الكتاب فيندفع بما أشرنا إليه سابقاً: من أن الترجيح بصفات الراوي فيها من حيث كونه حاكماً، وأوّل المرجّحات الخبريّة فيها هي شهرة إحدى الروايتين وشذوذ الأخرى، ولا بعد في تقديمها[(٤٦٥)] على موافقة الكتاب.

ثمّ إنّ الدليل المستقلّ المعاضد لأحد الخبرين حكمه حكم الكتاب والسنّة في الصورة الأولى، وأمّا في الصورتين الأخيرتين، فالخبر المخالف له يعارض مجموع الخبر الآخر والدليل المطابق له، والترجيح هنا بالتعاضد لا غير.

---

(٤٦٥) لأنّ الخبر الموافق للمشهور إن كان موافقاً للشهرة بحسب الفتوى يسقط الخبر المخالف لها عن درجة الاعتبار وإن كان موافقاً للشهرة بحسب الرواية (أوثق الوسائل، ص٦٣٢).

---

١. تحف العقول، ص٤٥٨؛ الاحتجاج، ج ٢، ص ٤٨٨، ح ٣٢٨؛ بحار الأنوار، ج ٥، ص ٢١، ح ٣٠.

٢. الترجيح بما لا يكون معاضداً لأحد الخبرين:

وأمّا القسم الثاني ـ وهو ما لا يكون معاضداً لأحد الخبرين ـ فهي عدّة أمور(٤٦٦):

الترجيح بموافقة الأصل

منها: الأصل؛ بناءً على كون مضمونه حكم الله الظاهري؛ إذ لو بني على إفادته الظنّ بحكم الله الواقعي كان من القسم الأوّل. ولا فرق في ذلك بين الأصول الثلاثة، أعني أصالة البراءة والاحتياط والاستصحاب.

الإشكال في الترجيح بموافقة الأصل

لكن يُشكل الترجيح بها، من حيث إنّ مورد الأصول ما إذا فقد الدليل الاجتهادي(٤٦٧) المطابق أو المخالف. فلا مورد لها إلّا بعد فرض تساقط المتعارضين لاجل التكافؤ. والمفروض أنّ الأخبار المستفيضة دلّت على التخيير مع فقد المرجّح. فلا مورد للأصل في تعارض الخبرين رأساً.

فلابدّ من التزام عدم الترجيح بها، وأنّ الفقهاء إنّما رجّحوا بأصالة البراءة والاستصحاب في الكتب الاستدلاليّة: من حيث بنائهم على حصول الظنّ النوعي بمطابقة الأصل، وأما الاحتياط فلم يعلم منهم الاعتماد عليه، لا في مقام الاستناد، ولا في مقام الترجيح.

مع أنّ بعض أخبار التخيير ورد في مورد جريان الأُصول، مثل مكاتبة عبد الله بن محمّد الواردة في فعل ركعتي الفجر في المحمل، ومكاتبة الحميري المرويّة في «الاحتجاج» الواردة في محلّ الانتقال من حال إلى حال في أحوال الصلاة.

فالمعتمد وجوب الحكم بالتخيير إذا تساوى الخبران من حيث القوّة ولم يرجّح أحدهما بما يوجب أقربيّته إلى الواقع، ولايلتفت إلى المرجّحات الراجعة

---

(٤٦٦) منها: أصالة الحظر العقلية ـ كما ذهب اليه بعض ـ ومنها: قاعدة أنّ دفع الضرر أولى من جلب النفع وغير ذلك (مشكيني).

(٤٦٧) فلا يكون الأصل مرجّحاً، وقوله: «والمفروض أنّ الأخبار»، أي: فلا يكون الأصل مرجعاً أيضاً (أوثق الوسائل، ص٦٣٢).

إلى ترجيح مضمون أحد الخبرين مع قطع النظر عن كونه مدلولاً له؛ لحكومة أخبار التخيير على جميعها.

نعم يجب الرجوع إليها في تعارض غير الخبرين من الأدلّة الظنّية إذا قلنا بحجّيّتها من حيث الطريقيّة المستلزمة للتوقّف عند التعارض، لكن ليس هذا من الترجيح في شيء.[٤٦٨] نعم لو قيل بالتخيير في تعارضها من باب تنقيح المناط كان حكمها حكم الخبرين، لكن فيه تأمّل كما في إجراء التراجيح المتقدّمة في تعارض الأخبار، وأنّ الظاهر من بعضٍ عدم التواتر في جريان أحكام الخبرين من الترجيح فيها بأقسام المرجّحات مستظهراً عدم الخلاف في ذلك. فإن ثبت الإجماع على ذلك أو أجرينا ذلك في الإجماع المنقول من حيث إنّه خبر فيشمله حكمه فهو، وإلّا ففيه تأمّل، لكنّ التكلّم في ذلك قليل الفائدة؛ لأنّ الطرق الظنّية غير الخبر ليس فيها ما يصحّ للفقيه دعوى حجّيّته من حيث إنّه ظنّ مخصوص سوى الإجماع المنقول بخبر الواحد. فإن قيل بحجّيتها فإنّما هي من باب مطلق الظنّ، ولا ريب أنّ المرجع في تعارض الأمارات المعتبرة على هذا الوجه إلى تساقط المتعارضين إن ارتفع الظنّ من كليهما، أو سقوط أحدهما عن الحجّيّة وبقاء الآخر بلا معارض إن ارتفع الظنّ عنه.

وأمّا الإجماع المنقول: فالترجيح بحسب الدلالة من حيث الظهور، والخصوصيّة جارٍ فيه لا محالة.

وأمّا الترجيح من حيث الصدور أو جهة الصدور، فالظاهر أنّه كذلك وإن قلنا بخروجه عن الخبر عرفاً، فلا يشمله أخبار علاج تعارض الأخبار وإن

---

(٤٦٨) لسقوط الدليلين بالمعارضة، فيبقى المورد كما إذا لم يكن دليل في البين فيجب الرجوع اليها؛ وقوله: «فيه تأمّل»، إشارة إلى أنّه ليس بالبعيد أن يكون التخيير مختصّاً بما ينسب إليهم من الأخبار من باب التسليم والانقياد لهم، لا التسليم بكلّ ما يحتمل كونه حكماً واقعيّاً (درر الفوائد، المحقق الخراساني، ص ٤٧٥).

شمله لفظ النبأ في آية النبأ؛ لعموم التعليل المستفاد من قوله: «فإنّ المجمع عليه لاريب فيه»، وقوله: «لأنّ الرشد في خلافهم»؛ فإنّ خصوص المورد لا يخصّصه.

ومن هنا يصحّ إجراء جميع التراجيح المقرّرة في الخبرين في الإجماعين المنقولين، بل غيرهما من الأمارات التي يفرض حجّيّتها من باب الظنّ الخاصّ.

وممّا ذكرنا يظهر حال الخبر مع الإجماع المنقول أو غيره من الظنون الخاصّة لو وجد. والحمد لله على ما تيسّر لنا من تحرير ما استفدناه بالفهم القاصر القاصر من الأخبار وكلمات علمائنا الأبرار في باب الترجيح. رجّح الله ما نرجوا التوفيق له من الحسنات على ما مضى من السيّئات بجاه محمّد وآله سادة السادات عليهم أفضل الصلوات وأكمل التحيّات، وعلى أعدائهم أشدّ العقاب وأسوء العقوبات، آمين آمين آمين.

الفهارس العامّة

١ ـ فهرس الآيات الكريمة

البقرة (٢)

آل عمران (٣)

النساء (٤)

المائدة (٥)

الأنعام (٦)

يونس (١٠)

يوسف (١٢)

النحل (١٦)

الإسراء (١٧)

طه (٢٠)

الأنبياء (٢١)

الحجّ (٢٢)

النور (٢٤)

النمل (٢٧)

القصص (٢٨)

فاطر (٣٥)

الزمر (٣٩)

محمّد (٤٧)

المزّمّل (٧٣)

المدّثر (٧٤)

٢ ـ فهرس الأحاديث الشريفة

«الباء»

«التاء»

«الثاء»

«الحاء»

«الخاء»

«الدال»

«الذال»

«الراء»

«السين»

«الصاد»

«الضاد»

«العين»

«الفاء»

«القاف»

«الكاف»

«اللام»

«النون»

«الواو»

«الهاء»

«الياء»

٣ ـ فهرس أسماء المعصومين

٤ـ فهرس الأعلام

٥ ـ فهرس الكتب

٦ ـ فهرس الأديان والفرق والمذاهب

٧ ـ فهرس الجماعات والقبائل

٨ ـ فهرس البلدان والأماكن

٩ ـ فهرس الموضوعات

المقصد الثالث: في الشكّ

أصالة البراءة

أصالة الاشتغال

في قاعدة «لاضرر ولا ضرار»

تعارض الاستصحاب مع سائر الأمارات والأصول، وفيه مقامات

خاتمة في التعادل والترجيح

الفهارس